

النساء أسلحة حربية

العراق الجنس والإعلام



نقله إلى العربية
شكري مجاهد

نصوير
أحمد ياسين

كيلى أوليفر

العبيكان
Obekon

النساء أسلحة حربية

العراق والجنس والإعلام

تأليف

كيلى أوليفر



نقله إلى العربية

شكري مجاهد

نصوير

أحمد ياسين



@Ahmedyassin90

العبيكان
Obekon

Original Title

Women as Weapons of War

Iraq, Sex & the Media

Author: Kelly Oliver

Original work Copyright © 2007 Colombia University Press.

ISBN: 978-0-231-14190-1

This Arabic Edition is a complete translation of the U.S. edition, specially authorized by the original publisher, Colombia University Press, N.Y. (USA)

حقوق الطبعة العربية محفوظة للبيكان بالتعاقد مع مطابع جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

© العبيكان 2008 – 1428

مكتبة العبيكان، 1431هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

أوليفر، كيلي

النساء أسلحة حربية (العراق والجنس والإعلام). / كيلي أوليفر؛ مجاهد شكري عبد المنعم.

الرياض 1431هـ

280 ص: 16.5 × 24 سم

ردمك: 7 - 992 - 54 - 9960 - 978

1 - الحرب الإعلامية 2 - حرب العراق 2003 3 - المرأة

أ. مجاهد شكري عبد المنعم (مترجم) ب. العنوان

ديوي: 355.342 رقم الإيداع: 1891 / 1431

الناشر العبيكان للنشر

المملكة العربية السعودية - الرياض - المحمدية - طريق الأمير تركي بن عبدالعزيز الأول

هاتف: 4808654 فاكس: 4808095 ص.ب: 67622 الرياض 11517

موقعنا على الإنترنت

www.obeikanpublishing.com

متجر العبيكان على أبل

<http://itunes.apple.com/sa/app/obeikan-store>

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان

المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة

هاتف: 4160018 / 4654424 - فاكس: 4650129 ص.ب: 62807 الرياض 11595

جميع الحقوق محفوظة للناشر. ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو نقله في أي شكل أو واسطة، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك التصوير بالنسخ «فوتوكوبي»، أو التسجيل، أو التخزين والاسترجاع. دون إذن خطي من الناشر.

﴿ مَحْتَوَاتُ الْكِتَابِ ﴾

→ الصفحة

→ الموضوع

5 تصدير
11 شكر وتقدير
13 مقدمة: الجنس والمخدرات والروك أند رول
39 النساء .. هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟
79 هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟
109 الحرب الدائمة .. تغطية حية حقيقية!
171 البراءة والجرح والعنف
229 الخاتمة: الشهادة على الأخلاق مرة أخرى
251 الهوامش





نصوير
أحمد ياسين
نويئر

@Ahmedyassin90

تصدير

عندما رأيت صور التعذيب في "أبي غريب"، عجزت مثل كثيرين غيري عن التخلص من مزيج الفزع والانبهار الشديد، الذي جذبني إلى تلك الصور. ففيها بنات كاللأئي رأيتهن ينشأن في مناطق إيداهو ومونتانا الريفية. وربما نشأت تلك الفتيات مثلي وسط الغابات، يأكلن من صيد آبائهن، ويتعلمن الطهي من أمهاتهن. وبعضهن كما قيل عنهن: كن يحلمن مثلي أن يكن مدرسات عندما يكبرن، (أذكر أنني رفضت منحة دراسية من ROTC، كانت تتيح لي حضور إحدى كليات اتحاد آيفي، وفضلت عليها المدرسة اليسوعية المحلية، جزئياً لأنني لم أستطع أن أقبل فكرة الحرب... أو أن أرتدي ذلك الزي الموحد القبيح)، ولكن هؤلاء الفتيات مختلفات، فقد التحق أغلبهن بالجيش أملاً في تحقيق أحلامهن، فهل كنت مع هؤلاء الفتيات من مناطق بنسلفانيا ووست فيرجينيا الريفية؟ أم أنني رأيت في حياتهن الطريق الذي تركته... وذلك بفضل رعاية الله؟ لم أكن أتخيل أن أفعل ما فعلن، ولكن هل كن يتخيلن ما فعلنه عندما التحقن بالجيش؟

إنني أفكر أيضاً في طالباتي بجامعة وست فيرجينيا، (حيث كان أول عمل تدريسي بدوام كامل لي)، فكثير منهن كن أول جيل في عائلاتهن يلتحقن بالجامعة؛ لأنهن بنات عمال مناجم يحلمن بحياة أفضل، كن بنات يطلبن معرفة العلاقة بين الفلسفة ومرض الرئة السوداء الذي أصاب آباءهن. أخذت أسأل نفسي: من هؤلاء الفتيات في "أبي غريب"، الفتيات القادرات على هذا اللون من العنف؟ لكن لم يكن العنف ما يطارد أفكاري، بل كان المرح الذي على وجوههن، فقد كن سعيدات جداً، كن في حالة مرح حتى بدون شديداً



البراءة. فلماذا كان هؤلاء الفتيات يستمتعن بإيذاء غيرهن؟ وكيف يجدن لذة في العنف؟ بدأت أفكر في مساهمتنا في الاستثمار في العنف، وفي اللذة التي نستمدّها من مشاهدته، لا سيما في الأفلام. وكلما تعمقت في الموضوع زاد إدراكي أننا كثقافة لا يقتصر تلذّذنا بالعنف على جانبه الخيالي في الأفلام، بل إننا نستمتع بالعنف الحقيقي. إننا مهووسون بالعنف الحقيقي، بتلفزيون الحياة، الذي يكشف لنا بالتفاصيل المثيرة إلى حد الدموية، العنف الجسدي والعاطفي الذي يمارسه الناس بعضهم على بعض، وقد اكتشف مؤخرًا أن بعض الناس يعمدون إلى التفتيش في شبكة الإنترنت عن صور الهجمات على الجنود الأمريكيين في العراق؛ لأنهم «يحبون مشاهدة انفجار الأشياء» (Wyatt 2006). واكتشفت أن صور «أبي غريب» تحولت إلى أيقونات لبعض مواقع الإنترنت الإباحية. فكيف تحولت المشاهد العنيفة إلى ترويح بريء؟

كيف استطاعت البنات في «أبي غريب» هتك عرض الرجال؟ هذا هو الجزء الغريب في المعادلة - بنات يهتكن عرض رجال. كان المؤلف أن نسمع عن رجال يهتكون عرض النساء، ولكن يبدو أن الأوضاع تثقل. أمامنا الآن خلطة معقدة من العنف العنصري والجنسي، موجّهة إلى الرجال - «المحتجزين» العراقيين الذين يُعاملون كالكلاب. دفعتني صورة الرجل المربوط بحزام الكلب، وما قرأت عن أن الحراس كانوا مأمورين بأن يعاملوا السجناء كالكلاب، إلى أن أسأل: «ومن يعامل الكلاب بهذه الطريقة؟» (كنت في ذلك الوقت أكتب كتابًا عن مجازات الحيوانات والحيوانية - وقد تركته مؤقتًا لأكتب الكتاب الحالي). كما أن الطبيعة الجنسية للصور جعلتها إباحية من لون غريب. ومرة أخرى ارتبكت: نساء يغتصبن ويهتكن عرض رجال؟ أليس العكس هو المعتاد؟ بدأت أشك في سر اهتمامي بالصور. عمّا كنت أبحث وأنا أقلب صفحات مجلة «ذا نيو يوركر» أو الطباعات الخاصة من مجلة «تايم»؟



ماذا في تلك الصور يجعلها أسرة إلى هذا الحد؟ ولكني لم أكن وحدي من التقطت عينها تلك الصور، فقد جذبت الاهتمام العام، وتحولت إلى أخبار رئيسة في كل وسائل الإعلام الكبرى، ولا يزال أثرها موجودًا في المناظرات التي تدور حول سلطات الرئيس وتعريف أساليب الاستجواب المناسبة مقابل التعذيب.

كان مشهد الرجل عليه رداء أسود بغطاء رأس، وهو يقف على صندوق ماذًا ذراعيه مصممًا تصميمًا دقيقًا صادمًا، أظن أنه نموذج لفن التصوير الفوتوغرافي. وبدأت أتساءل عن الفرق بين تلك الصور، التي تمثل أشكالاً من العنف والتمثيلات الفنية للعنف. وحتى الصور التي لم تكن فيها الفتيات المبتسمات بدت مألوفة بعض الشيء بالنسبة لي - ومصدر الألفة هن ليس كتب صور الخريجين السنوية أو بطاقات المعايدة المصورة، بل الفن المعاصر. ولقد سمعت مؤخرًا أن بعض هذه الصور أدخلت في أعمال فنية هدفها الاحتجاج على الحرب. كان عليّ أن أذكر نفسي مرارًا بأنها صور من الحياة الحقيقية، صور من الحرب. كان ذلك جزءًا من مشكلتي، لم تكن تلك الصور تشبه غيرها من صور الحرب التي رأيته، بل كانت صور حرب بها نساء مبتسمات، ورجال في أوضاع جنسية، وبنات يرفعن إبهامهن سعادةً ورضًا. لهذه الصور ألفة من سياقات أخرى غير الحرب. بدأت أتساءل عن طبيعة هذه الحرب التي جعلت صور "أبي غريب" آخر صيحة في التصوير الحربي. أما الصلات بين النساء والجنس والحرب التي أوحى بها هذه الصور، فهي التي جعلتني أفكر في الصلة بين الجنس والعنف بوجه عام.

وفي الوقت نفسه تقريبًا الذي بدأت أفكر فيه في النساء الضالعات في أحداث هتك العرض في "أبي غريب"، بدأت ألاحظ تقارير عن الفدائيات



الفلسطينيات، ومرة أخرى بدأت الأغلفة اللامعة للمجلات الإخبارية واسعة الانتشار تجذب انتباهي. ومرة أخرى أدهشتني تلك النساء العنيفات. ومع ذلك سرعان ما جذبتني التغطية الإعلامية لهن. لماذا تظهر تلك النساء على أغلفة المجلات؟ ولماذا تتصدر أخبارهن الصحف؟ وهل انتهاكات "أبي غريب" ستحدث الصدمة نفسها لو كان الحراس جميعًا من الرجال؟ فإننا لا نرى صور الفدائيين من الرجال على أغلفة المجلات ينظرون جميعًا إلينا بعيون بنية حزينة. بدأت أشك في أن المخيلة العامة ترى عنف النساء أشد جاذبية، وأكثر لفتًا للنظر، وأبعد عن التوقع من عنف الرجال، فالرجال يخوضون الحروب دائمًا... أما أن تكون النساء محاربات، أليس هذا شيئًا جديدًا؟ وسرعان ما وجدت نسقًا متكررًا في الوصف الإعلامي لتلك النساء المحاربات، إذ يشار إليهن على نحو متكرر ومتسق بوصفهن أسلحة - لسن جنديات يحملن أسلحة، أو متطرفات معهن قتابل، بل إن الجسد الأنثوي نفسه في حضوره وأصل وجوده يشار إليه بوصفه سلاحًا.

عندما بدأت أكتب الفصل الأول في هذا الكتاب عن تصوير النساء كأسلحة في الإعلام، جذبني مرة أخرى تقرير إخباري أربكني: لقي صبي في الثامنة من عمره حتفه وهو يلعب ما سماه التقرير "لعبة الشنق". وقد أدهشني أن أعرف أن الاختناق كان من أشكال الترفيه المنتشرة بين الصغار والمراهقين. وبدأت ألاحظ مقالات أخرى عن صغار ماتوا وهم يلعبون "لعبة الاختناق" أو "لعبة الشنق"، التي انتشرت فيما يبدو أكثر من ذي قبل بسبب الإنترنت. وظهرت لي بعد ذلك مقالات صحفية عن "الجرح" وغيره من أشكال إيذاء الذات المنتشرة بين المراهقين. سألت نفسي: لماذا يؤدي هذا العدد الكبير من المراهقين أنفسهم حتى يشعروا، كما تقول التقارير،



”بالانطلاق“، أو بأنهم ”أحياء“ ... كانوا يجرحون أنفسهم ليشعروا بالحرية، وكانوا يقتلون أنفسهم ليشعروا بأنهم ”أحياء“. مرة أخرى، بدأت أسأل عن نوع الثقافة التي تخرج شبابًا يؤذون أنفسهم وغيرهم بالعنف باسم الحرية أو الحياة... أو ”لمجرد المرح“. هؤلاء هم الصغار الذين نقابلهم كل يوم، فهم طلابي وأبناء أصدقائي وربما من عائلتي.

لقد كتبت هذا الكتاب لأفهم لماذا يرتكب الشباب الأمريكي أعمال العنف المميتة. ولقد ركزت هنا على العنف في الحرب، ولا سيما تمثيلات عنف النساء وارتباطه بالصورة النمطية للعلاقة بين الجنس والعنف عمومًا. ويتناول هذا التحليل موضوع ”الجرح“ و”لعبة الشنق“، وغيرهما من أشكال العنف الموجّه ضد الآخرين، بوصفها أعراضًا لثقافة العنف، التي بدورها نتيجة لتقييد خيارات التعبير عن العواطف، ولا سيما العواطف العنيفة.

كيللي ناشفيل، تنيسي



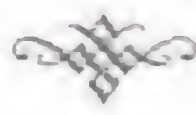


نصوير
أحمد ياسين
نويئر

@Ahmedyassin90

شكر وتقدير

أودُّ أن أشكر وندي لوكنر محررة كتبي في مطبعة جامعة كولومبيا، فقد كان حماسها سندًا لي في رحلة المراجعات الطويلة لهذا المشروع. كما أشكر إدواردو منديتا وسينثيا ويليت، ومعهما ناقداً لا أعرف اسمه، يعمل لدى مطبعة جامعة كولومبيا، على تعليقاتهم المفيدة للغاية، واقتراحاتهم التي أبدوها على صورة سابقة للكتاب. والشكر واجب كذلك للجمهور بجامعة دي بول في شيكاغو، حيث عرضت صورة مختلفة تمامًا من الفصل الأخير. وإنني لأدين بالفضل لزملائي بجامعة فاند بيلت لتعليقاتهم وأسئلتهم التي طرحوها بعد أن عرضت صورة سابقة للفصل الأول. وأقدم شكرًا خاصًا إلى كولن (جوان) ديان وكاترين جاينز وديفيد وود على اقتراحاتهم. وإنني لمدينة أبدأ لأسرتي بالدعم والتشجيع. وأقدم أعمق امتناني إلى بينيتو تريجو لأحاديثنا المتواصلة التي غذت هذا المشروع. كما أعبر عن خالص تقديري لصحبته في طريق الحياة الصخري المتعرج.





نصوير
أحمد ياسين
نويئر

@Ahmedyassin90

مقدمة

الجنس والمخدرات والروك أند رول

ليست هذه الحرب كغيرها في كونها بلا جبهة قتال، والنساء فيها مشتركات في المعارك مع الرجال. صحيح أن الجنديات لا يُسمَح لهن، من الناحية الفنية، بالوجود في الخطوط الأمامية، ولكنهن يشاهدن العمليات طوال الوقت فيقتلن ويُقتلن. إن النقص في الأفراد العسكريين يؤدي إلى توسيع القواعد المتعلقة بالنساء في القوات المقاتلة الأرضية، والشعب الأمريكي لم يعد تصدقه فكرة موت النساء في الحرب، حسبما تؤكد التقارير. ولم يعد الاهتمام بالقتلى من النساء يتجاوز الاهتمام بالقتلى من الرجال^(١)، بل إن اشتراك النساء في الوحدات المتكاملة لا يكاد يلاحظ. والنساء في هذه الوحدات تسعى إلى تهيئة أجسامهن حسب المعايير الحربية الذكورية - فيأخذن أشكالا أحدث من وسائل منع الحمل لإطالة المدة بين الدورات الشهرية أو منعها تمامًا، وباستخدام أداة محمولة للتبول يوزعها الجيش للرحلات الطويلة (يسمونها النساء "ويناس"). تخدم النساء في الجيش وتموت، ولكن حسب كلام القبطان البحري لوري ماننج: "يحمل كثير من المحافظين مشاعر سيئة جدًا تجاه تدريب الأمهات على القتل"^(٢). ويتوقع بعض صنّاع السياسة الحربية أن الجدل سيُفتَح مرة أخرى حول مشاركة النساء في القتال، بعد انتهاء هذه الحرب مباشرة.



على الرغم من أن موت النساء في العراق لا ينال اهتماماً كبيراً من الإعلام أو من عموم الأمريكيين، إلا أن ضلوع النساء في المعاملة المهينة "للمحتجزين" في سجن "أبي غريب" بالعراق وسجن خليج جوانتانامو بكوبا، من الأمور شديدة الأثر التي لا تزال تلقي بظلالها على المناظرات الخاصة بشأن أساليب الاستجواب المقبولة، ومشاعر الأمريكيين تجاه هذه الحرب. كما أن الطبيعة الجنسية للإهانات يستخدمها بعض المتحاورين ليقول بضرورة استبعاد النساء من الجيش، وليقول: إن مجرد وجودهن أطلق العنان للعنف الجنسي. وعلى الرغم من أن موت الجنديات لا يلقى اهتماماً كبيراً، إلا أن تقارير عنف الجنديات وإيذائهن المحتجزين قد استولى على خيال عموم الناس. فلماذا؟ لماذا ولدت صور النساء المعتديات في سجن "أبي غريب" ذلك القدر من المداولة الصحفية والإعلامية؟

إن كتابي هذا محاولة للإجابة عن هذا السؤال عن طريق تحليل كل من التغطية الإعلامية، والأحداث نفسها في إطار نظرة بورنوجرافية (إباحية) للجنس والعنف يتم تطبيعها من خلال وسائل الإعلام واسعة الانتشار، وهذه النظرة أو الرؤية البورنوجرافية تعني أن المنظور إليه يكون مصدر لذة، أو مشهداً ممتعاً في ذاته، دونما اهتمام بذاتية المنظور إليهم أو أنهم في موضع مهانة. وتعزز هذه النظرة البورنوجرافية قوة الناظر وسلطته، في حين تمحو أو تحقّر قوة المنظور إليه وسلطته (3). هذه الطريقة في النظر تعمل على المستويين الحرفي والمجازي. فالجنس والعنف صاراً حرفياً مناظر "تُشاهد"، وقد ارتبطا مجازياً بمخيلتنا الثقافية، كما يثبت ذلك كون عبارة "الجنس والعنف" صارت جزءاً من مفردات حياتنا اليومية - وبتعبير أفلام هوليوود: من الصعب أن نذكر كلمة دون أخرى.



يمكن القول إذن: إن هذا الكتاب - عمومًا - عن الصلة بين الجنس والعنف في الثقافة المعاصرة. وبالتحديد أكبر، هو عن تجسد هذه الصلة المتصورة في ساحة الحرب التي تدور حاليًا في الشرق الأوسط. كذلك فهو عن الدور الجوهري الذي تلعبه هذه النظرة البورنوجرافية في إشعال الحرب، وكيف استخدمت تاريخيًا، بل نشأت في سياق العنف الإمبريالي والكولونيالي (الاستعماري). وكما سنرى، فإن الاحتلال الأمريكي للعراق، يأتي ضمن سلسلة طويلة من المغامرات الإمبريالية الاستعمارية التي قام بها "الغرب" في "الشرق".

إن وضع أحداث "أبي غريب" وتغطيتها الإعلامية في السياق التاريخي للعنف الاستعماري الغربي يسمح لنا بأن نراها استمرارًا للممارسات العسكرية التي تطبع العنف، ولا سيما عندما يتعلق بالنساء والجنس. فعندما ظهرت الصور على الناس، صحبتها موجة من الغضب والاثام. فقد عُدَّت الصور "صادمة" ومزلزلة للعقل. بعض الناس عَدُّوا أن المشكلة هي الصور نفسها، ولكن في الوقت ذاته كان ثمة شيء مألوف ألفة غربية يتعلق بتلك الصور، هذا الخليط من الصدمة والألفة هو ما أسعى إلى فهمه في هذا الكتاب. فإن وجوه الجانيات توحى إلى أنهن كطالبات في صور كتاب الخريجات السنوي المصور، فإذا حكمنا عليهن من تعبيرات وجوههن وإشاراتهم، فهذه صور ظفر وانتصار، فهي مليئة بالبسمات والأيدي مرفوعة الإبهام. والصور في هذا السياق تعد جوائز تقول: إننا الرابحون في هذه الحرب ضدهم. هذا المنظر الاحتفالي أو النظر الاحتفالي المتأصل في هذه الصور هو جانب واحد من جوانب النظر البورنوجرافية. إن الأشخاص موضوعات هذه الصور أنتهك عرضهم وأذلوا وأهينوا وتعروا، وعندما تصور تلك الأجساد المرتعشة الضعيفة



بجانب الأفراد العسكريين الأمريكيين المنتصرين، فالرسالة الواضحة هي أننا نستطيع أن نفعل ما نريد بهؤلاء الأجانب من مقاتلي الأعداء، فنحن في مقعد قائد المركبة، بينما هم الركاب في هذه الرحلة، وهي بالطبع رحلة سعيدة لنا على حسابهم.

أقول في كتابي: إن هذه الصور "الصادمة" مألوفة لدينا ليس فقط بسبب تاريخ العنف الاستعماري المرتبط بالجنس، بل بسبب تاريخ من التداعيات يربط بين النساء والجنس والعنف، بل إن الارتباط بين الجنس والعنف يستغل الصور النمطية التقليدية وأساطير النساء الخطيرات أو اللاتي يمثلن تهديدًا، وهي صور وأساطير بنيت عليها ثقافتنا ولا تزال، فدائمًا ما ارتبطت النساء بسقوط الإنسان منذ ادعاء إغراء آدم بالثمرة المحرمة. وهنا أقوم بتحليل الصور الفكرية والحقيقية لنساء من داخل الحرب في الشرق الأوسط بما فيها أفغانستان والعراق وفلسطين، وذلك بخصوص تراث الإمبريالية الاستعمارية، وتراث التداعيات الذكورية المرتبطة بالنساء والجنس والموت.

أقوم في الفصول الآتية بنزع طبقات من المعنى البصري والبلاغي في محاولة لفهم الدلالة الأعمق لهذه "الحرب على الإرهاب" - منها استخدام العسكريين النساء "لتلين" السجناء، وصور النساء مرتديات "البوركا" في أفغانستان، والدفع بأن معتديات "أبي غريب" كن "يمزحن"، وأساليب الإعلام العسكري مثل الصحافة المصاحبة للوحدات - مع الارتباط بين الجنس والعنف في أفلام هوليوود الأخيرة. وعن طريق تأويل هذه الأحداث والصور حال عملها داخل السياق الأكبر لثقافة تدور أشكالها الترفيهية الأساسية حول الجنس والعنف، نتعلم المزيد عن وظيفة المرأة في اقتصاد العنف هذا. وكذلك، فعن طريق تأويل هذه الأحداث والصور داخل سياق



مخيلة ثقافية يمسك الجنس والعنف بتلابيبها، يمكننا أن نبدأ في فهم استثماراتنا في العنف. وأملّي أن يسهم فهمنا لاستثمارنا في العنف في قطع دائرة النوازع العنيفة، وإيقاف تحويل خيالاتنا العنيفة إلى واقع.

يهدف هذا المنهج متعدد الأوجه الذي أتبعه إلى معالجة بعض العلاقات بين خيالاتنا ورغباتنا ومخاوفنا وبعض ألوان هوسنا، هذا من جانب، ومن جانب آخر معالجة البلاغة الإعلامية (البصرية والسردية)، وكذلك السياسات العامة. بتعبير آخر، إن أحد الأسئلة الدافعة لهذا التحليل هو: ما العلاقة بين حياتنا الروحية أو الوجدانية وتصرفاتنا أو حياتنا العامة؟ وإنني أتعمد تجنب لغة الخاص والعام؛ لأن الفرضية التي أعمل بها هي أن هذين العالمين يرتبطان تمامًا وعلى نحو وثيق بدرجة تجعل أي تمييز بينهما من قبيل الخداع، بل إن أوجه التعارض بين الخاص والعام، بين العواطف والسياسة، بين الأفراد والمجتمع، بين الطبيعة والثقافة يغذي بلاغة الحرب ويتغذى عليها. وإن الفكر التصادمي الذي يجعلنا في مواجهتهم، والذي يمحو أي مساحات مشتركة بين الاثنين يقوم بعمل في هذه المناطق الأخرى أيضًا. وكما سنرى، فإن إنكار المناطق المشتركة - تلك المناطق الرمادية التي لا يسهل فيها تبين قطب من الآخر - يزكي ثقافة العنف.

وأحاول في الفصول الآتية أن أحدد ملامح معنى أعمق في البلاغة البصرية والسردية للحرب على الإرهاب. ولُبُّ اهتمامي في هذا التحليل هو كيفية إدراك هذه الحرب وتمثيلها، وهناك فرضية حاضرة أخرى، وهي أن العمل على تأويل تمثيلات الأحداث في وسائل الإعلام الذائعة يمكن أن يكشف لنا شيئاً عن رؤيتنا لأنفسنا ورؤيتنا للآخرين، فإن القراءة الناقدة للإعلام يمكن أن تعلمنا شيئاً عن مخاوفنا ورغباتنا الراسخة التي تدفع تفكيرنا



وسلوكننا، قد لا نكون واعين بالمخاوف والرغبات الكامنة وراء تصوراتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، وتصرفاتنا حيال أنفسنا وحيالهم. وقد حاولت باستخدام أدوات نظرية من الفلسفة والتحليل النفسي وعلم الاجتماع أن أستخلص الأخطار الوجدانية والسياسية في حربنا على الإرهاب، عن طريق تمشيط التمثيلات الإعلامية للنساء الضالعات في العنف، وذلك بمقارنة مناقشات تحرير النساء هنا بأماكن أخرى، وبدراسة دور تكنولوجيات التسجيل البصري في تجربة الحرب وبتحديد أساليبنا في تبرير عنفنا (عالي التقنية) بما في ذلك تصور أن ضلوع النساء "يخفف الصفعة" بعض الشيء.

ففي حالة أبي غريب، فإن النساء، كما يظهر، قد أجبرن الرجال على أداء أوضاع جنسية، وقد أربك ذلك منظمات حقوق الإنسان نفسها، وهي تحاول تصنيف هذه السلوكيات، أو مجرد تعريفها بوصفها من أفعال هتك العرض. فالطبيعة الجنسية للصور تزعجنا؛ فمن جانب، تبدو "الابتسامات المرحية" أو ابتسامات فرق التشجيع النسائية" التي ارتسمت على وجوه هؤلاء المراهقات متنافرة مع السياق الحربي. ولكن، كما أقول في الفصل الأول: إن مجرد فكرة استخدام النساء أدوات في التحقيق تلعب على المخاوف القديمة من النساء، والتصور غير العقلاني بأن الطبيعة الجنسية الأنثوية سلاح خطير. إن هذه الألفة في الربط بين النساء والجنس والسلاح هي التي تجعل تلك الصور متميزة تميُّزاً غريباً - فغرايتها توازي ألفتها. كان النساء في الماضي يُشَبَّهْنَ "بالقنابل"، وكانت جاذبيتهن الجنسية تُصوَّر على أنها سلاح مهميت، وعليه ينبغي ألا يفاجئنا الانفجار الحربي، لا المجازي، للنساء في مشهد الحرب حالياً. فمن النساء الضالعات في سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو، إلى الجنديّة جيسكا لينتش التي تم إنقاذها من الأسر، إلى



الفدائيات الفلسطينيات، كلهن تحولن، على يد التغطية الإعلامية الحديثة، إلى "أسلحة حربية". وكما سنرى، في كل حالة من هذه الحالات تستخدم مجازات "الأسلحة" مرة بعد أخرى لوصف النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية. في الفصل الأول أقوم بتحليل انبهارنا بما نتخيل أنه قوة مميتة لهؤلاء النساء.

كذلك فإنني في الفصلين الأولين أفحص الخطاب المحيط "بالنسوية" و"تحرير" المرأة كما أُستخدم في سياق الحرب في الشرق الأوسط. فمن جانب ألقى باللوم على النسوية بسبب عنف النساء تجاه الرجال، بافتراض أن النسوية منحت النساء حقًا مساويًا للرجال لممارسة القتل والإيذاء. ومن جانب آخر، استخدم اهتمام النسوية بتحرير النساء لتبرير العمل العسكري في الشرق الأوسط وأفغانستان تحديدًا.

في الفصل الثاني أبين أن خطاب إدارة بوش عن تحرير "النساء مرتديات الحجاب" في أماكن أخرى يستدعي تصورات الحرية ومكاسب النساء هنا. كما أن هذا الخطاب يطمس حقيقة أن هذه الحرية تجلب معها أشكالاً أخرى من القيود هنا وفي الخارج. وأحد أمثلة هذه القيود الانضباطية المفروضة على النساء في الولايات المتحدة الارتفاع المستمر في مستويات "الأمومة المهنية": فالأمهات مطالبات بعمل كل شيء في الأسرة والحياة المهنية، ولو كان معنى ذلك اللجوء إلى البروزاك أو الكافيين أو الحبوب المنومة حتى يحافظن على أداء جدول أعمالهن المشحون. وفي هذا الفصل أربط بين خطاب تحرير النساء في الشرق الأوسط والخطاب الذي استخدم في تجارب استعمارية سابقة لتبرير العمل العسكري الخارجي، وقت كانت نساء الوطن محرومة الحقوق. كما أبين أن الحرية التي نحملها معنا لهؤلاء



النساء، تم تصويرها على أنها حريتهن في التسوق مما يوحي إلى أن مفهوم الحرية الأمريكية المقدم للعالم من خلال الحرب يمكن أن يختزل في حرية السوق. وفي هذا الخطاب فإن حق النساء في التسوق وفي ارتداء ما يشتهين يصير مقياس الحرية الكوكبية، كما أن حرية المرأة في أن تكشف ذراعها تُعدُّ علامة على الحرية والتقدم.

إن تداعيات كلمة "الحرية" محل دراسة في مواضع الكتاب كافة، حسبما تظهر في الإعلام والخطابات الرئاسية والمقالات العلمية. ففي تاريخ الاستعمار صارت الحرية سبباً للحرب، وحملت وزر عنف النساء في الجيش الأمريكي عن المشاركة العنيفة للنساء في عمليات التفجير الانتحارية. وقد أعلن الرئيس أنه يريد أن يأتي بالحرية والديمقراطية للعالم كله، وأن هجمات سبتمبر الإرهابية كانت من أعمال الحرب ضد العالم الحر بأسره. فإذا كانت الحرية معرضة للخطر في الحرب على الإرهاب، فمن اللازم أن نسأل ما الذي نعنيه بكلمه "الحرية".

في الفصل الثالث: أحل خطاب الحرية كما استخدمته إدارة بوش لتبرير الحرب. وفي هذا التحليل للخطابات الرئاسية تتكشف صلة جوهرية بين الحرية والممتلكات، وبين الحرية وفكرة التملك. فإننا نحارب لنحمي ممتلكاتنا وحقنا في التملك. مرةً أخرى، تختزل الحرية في السوق الحر، ففي هذه الخطابات يعمل خطاب الحرية بالتناغم مع خطاب الخير والشر. ومرةً أخرى، تختزل حماية الخير في حماية البضائع. وهكذا فإن معاني الحرية والعدل والخير تصبح من المنقولات، بحيث يمكن حرقها في سوق السياسة، لتبرير العمل العسكري لكسب الثروة لأمريكا وتأمينها، وتصبح الحرية والخير دعوات الرأسمالية الكوكبية عالية الصوت. وهنا يصير فتح أسواق



جديدة وضمنان عقود للشركات الأمريكية علامة على النجاح في الحرب على الإرهاب.

ولكن، كما سنرى، فإن الخوف من ضياع ثروتنا وعزمنا على أن نحميها مهما كلف الأمر، يؤدي بنا إلى وطنية مريضة بالريبة، حيث نشعر أن ثروتنا مهددة من كل جانب. أما الوجه الآخر من مرض الريبة هذا، فهو وهم العظمة الذي يدل عليه الحديث عن "العالم الحر بأسره"، و"جلب الديمقراطية للدينيا كلها". أما تصورات كوننا مركز الكون، وأن العالم كله تحت أمرنا، فهي تتسق مع تصور كوننا محاطين بقوى الشر المتحضرة لتدميرنا، وهي أعراض كلاسيكية لمرض البارانونيا، حسب مصطلحات التحليل النفسي. إن إحساسنا بأنفسنا كأمة يقوى بإيجاد عدو مشترك، وبأن نرى أنفسنا نخوض معركة الخير ضد قوى الشر حولنا من كل صوب. كما أن إحساسنا بأنفسنا كأحرار يترسخ بمقارنة أنفسنا بأناس آخرين، ولا سيما النساء، في أماكن أخرى ونتصور أنهم مستعبدون.

إن تضخم خطاب الخير ضد الشر ونحن في مواجهتهم يغذي وطنية مريضة بالبارانونيا، تعمل بلا تفكير. وربما كان الأجدر بالقلق في الخطابات الرئاسية هو الربط بين هذا الخطاب والأبدية والله، فإننا نخوض حرباً أبدية؛ لأن الله في جانبنا. وقد ختم بوش خطابه في ذكرى أحداث 11/9 لعام 2006 بقوله "إننا نسير قدماً بثقة في تلك الروح - روح الشعب الأمريكي - والثقة بهدفتنا، والإيمان برب محب هو الذي جعلنا أحراراً". فإذا كنا نحارب إلى الأبد، فإننا نخوض حرباً بلا نهاية، حرباً دائمة دونما احتمال للسلام. وثمة جانب آخر خطير في خطاب الأبدية هذا، وهو انتزاعه الحرب من سياقها الاجتماعي التاريخي. وعلى ذلك فليست الحرب من أجل البترول أو الأسلحة



النووية أو الحكام المستبدين، أو المحافظة على مكانة أمريكا بوصفها قوة عظمى، أو إعادة بناء العراق، أو حتى إجراء انتخابات حرة في العراق، بل حرب من أجل الخير الأبدي وإيماننا بالله. ويتمثل خطر نزع الأحداث من سياقها الاجتماعي والتاريخي في أننا نحرم من المعلومات الضرورية لتأويل هذه الأحداث وفهمها. ونعطي صوراً بلاغية انفعالية تحرك المشاعر، مشاعر الكراهية والانتقام العنيفة، ولكننا لا نشجع على التفكير الكاشف لحقيقة تلك المشاعر، بل نجد تشجيعاً على مشاعر العنف والرغبة في الانتقام دون تفكير في استثماراتها في ذلك العنف أو في تبعاته.

وليست الإدارة وحدها هي التي تقوّض قدرتنا على التفكير النقدي في السياسة العامة والحرب. فالإعلام، ولا سيما تغطيته أحداث 11/9 والحرب في العراق، يسهم في تفاقم هذا الارتباك. وأقوم في الفصل الثالث بتحليل التقارير العسكرية المصاحبة وشرائط الأخبار المتحركة والأحداث الممثلة في العروض الإخبارية، وكيف تخرج الأحداث عن سياقها، بل تلمس الفرق بين الخيال والواقع. إن هذه التمثيلات والسيناريوهات المتخيلة تزرع الخوف والوطنية المريضة بالبارانويا. وتسمح التقارير المصاحبة، في أحسن الأحوال، باختلاس النظر إلى حياة الجنود أو المدنيين في زمن الحرب، ومن ثمّ فهي تثير التعاطف أو التقمص، ولكن هذه التقارير التي تعرض شرائح من الحياة تقدّم خارج السياق، وتتخللها مشاهد تمثيلية وإعلانات تجارية وترفيه، فيكون التعاطف أجوف، ولا يساعدنا على فهم الموقف أو يؤثر في مشاعرنا أو معرفتنا. وفي أسوأ الأحوال، فإن الصور البصرية الآتية من أفغانستان والعراق تواصل تاريخاً طويلاً من استخدام التكنولوجيات البصرية في المشروعات الاستعمارية.



في هذا الفصل أقوم بدراسة الرغبة في تغطية الحياة والتقارير المرفقة من حيث أثرها في شعورنا بالزمن وشعورنا بالواقع، وعلاقتها بهذا المشروع الاستعماري، فأقول عن التقارير الحية المرفقة: إنها تخلق حاضراً مستمراً يخرج الأحداث عن سياقها ويطبّعها، ومن ثمّ يغلق إمكانية التأويل النقدي اللازم للتفكير في معنى تلك الأحداث. إن الحاضر المستمر المرتبط بالإذاعة وإعلام الإنترنت يسهم في كسر الحدود بين الخيال والواقع. وأنا أصف كيف تؤدي مشاعر الضعف وفقدان الأمان إلى خلق شكل دفاعي من الوطنية المريضة بالبارانويا. فعندما يحل الخيال محل الواقع، وعندما يصير الواقع رهن التسويق، يزداد العنف تطرفاً.

إذا علمنا أنه بعد هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة كانت كلمة "vulnerable" (عرضة للجرح) من أكثر الكلمات استخداماً، فمن الضروري أن نفكر في معنى الجرح فيما يتعلق بالعنف، ولا سيما أن هذه الكلمة يعقبها غالباً كلمة "حرب". وفي الفصل الأخير، أستكشف الصلة بين الجرح والعنف، حتى نفهم لماذا تحل الرغبة في الحرب سريعاً محل الإحساس بالجرح. ففي الآونة الأخيرة أقر الفلاسفة بأن الجرح أو خوف التعرض للأذى أحد مكونات بشريتنا. وعلى سبيل المثال، ترى جوديث بتلر وجوليا كريستيفا أن مفهوم الجرح يعني أننا كلٌّ بطريقتها، لا بد أن نقبل قابلية الجرح فينا، لا أن ننكره؛ لأن إنكار قابلية الجرح يؤدي إلى الحرب. والمؤكد أن توهم القوة المطلقة، واستبعاد قابلية الأذى يضم العنف بطبيعته، فكلمة "vulnerable" تعني أن ثمة جارحاً ومجروحاً. وهنا أستبعد القول: إن العنف جزءٌ من الطبيعة البشرية، وأقترح بدلاً منه فكرة أن القدرة على تخطي العنف عن طريق تجاوزه هو ما يميز البشرية.



يبدأ تأملي في فكرة قابلية الجرح بتحليل البراءة التي يدفع بها المتهمون في أبي غريب؛ إذ يقولون في محاكماتهم: إنهم "كانوا يمزحون فقط" أو "يتسلون". وبغض النظر عن درجاتهم ومكانهم في ساحة الحرب، فعلى مستوى آخر قام هؤلاء الجنود والجنديات بإيذاء السجناء ليسلوا أنفسهم. وقد ادعوا الجهل بالطقوس الدينية الإسلامية، وادعوا أنهم أبرياء أخلاقياً، ولو أدينوا جنائياً. وفي الفصل الرابع، أقوم بدراسة ذلك الفاصل بين البراءة الأخلاقية والقانونية، بالإشارة إلى فاصل أشد بين الأحاسيس البدنية والقانون أو المعنى في ثقافتنا. فأحلل كيف تكون التبريرات القائمة على فكرة "الشاة السوداء" أو "عدد قليل من التفاحات الفاسدة" في أبي غريب، أعراضاً لمرض في جزء من ثقافتنا يطمس الحدود بين البراءة والجهل والعنف.

إن تحليلي يدفعه السؤال الآتي: ما أوجه الثقافة التي تسمح بتنشئة جنود وجنديات صغار السن يقومون بإيذاء، بل بتعذيب الآخرين من باب "التسلية"؟ وأجيب عن هذا السؤال بالتركيز على جوانب عجز القوانين المدنية والأخلاقية في مجتمعنا عن إكساب المعنى لحياتنا الوجدانية ووجودنا المتجسد. فالقانون - وهو بمعناه الأوسع ما يمنح الحياة بنيتها الاجتماعية - قد استحال إلى مجرد لوائح وشفرات تنظيمية لا تكسب الحياة معنىً قوياً بليغاً. فهذه اللوائح تنظم وتضبط، وفي الحالات القصوى تعاقب أبداننا، ولكنها لا تضي المعنى المناسب على لذات البدن وآلامه. ومن نتائج ذلك تولد ما أسميه "الأفراد الجهنميين"، وهم أناس انفصلت حياتهم الوجدانية عن التعبير ذي المعنى، أو بلغة التحليل النفسي أناس انقطعت لذاتهم وآلامهم البدنية عن أي سمو ذي معنى. هذا الانقطاع بين البدن والمعنى، أو بين العاطفة والقانون له كذلك أثر في اتجاهاتنا نحو القوة المشروعة وغير المشروعة، ولا سيما فيما



يخص رؤيتنا للانتحاريين أو "مفجري الجسد"، كما تسميهم الفيلسوفة أدريانا كافيريرو.

أما الفصل الأخير فتأمل في أشكال المعنى الثقافي (أو غياب المعنى)، التي أثمرت هذا المرح الخالي من الإحساس بالذنب في الانتهاكات الجنسية في أبي غريب من جانب، واعتناق الموت من قبل المفجرين الانتحاريين من جانب آخر. فما السياقات الثقافية التي تتيح للشباب والشابات أن يهتكوا عرض السجناء "ببراءة" لمجرد "التسلية"؟ وما السياقات الثقافية التي تتيح لمفجرات انتحاريات أن يقدمن حياتهن فيقتلن أنفسهن وآخرين؟ وكذلك لماذا تجذبنا صور النساء اللاتي يؤذين الرجال ويقتلنهم إلى هذه الدرجة؟ فإذا انتقلنا من تحليل بلاغة الخطاب المستخدم لوصف النساء الضالعات في أعمال حربية إلى أدوارهن الثقافية ودلالاتها، فالدراسة تتوجه إلى اللذة في العنف والشغف بالموت، الذي تبديه تلك النساء وصحبتهن في سياق الثقافات والتكنولوجيا التي نسجتهن.

على الرغم من أن المفجرات الانتحاريات يختلفن عن معتديات أبي غريب في أوجه كثيرة، إلا أن الفريقين يشتركان في استخدام الأساليب البورنوجرافية، ورؤية الاحتفال بالنصر ويعتمدان عليها. فالإرهابيون الانتحاريون يعتمدون على الإعلام ليرهبوا الناس، ويعتمدون على الرؤية البورنوجرافية ليصدموا أعداءهم. كما يصور الإرهابيون عمليات الإعدام بقطع الرأس لتعرض على شاشات التلفزيون والإنترنت، بوصفها دليل إثبات على عنفهم، كما يستخدمون التلفزيون والإنترنت لينشروا صوراً تشهد فيما يبدو بانتصارهم في حرب للخير على الشر، وللمؤمنين على الكافرين. وعلى الجانبين، صار الحرب والعنف مشاهدَ فضائخ إعلامية تضاف إلى الممارسات السياسية في



سياق اقتصاد كوكبي أو تاريخ عالمي. تنزع هذه المشاهد من سياقها وتُستغل؛ لأنها سلعة إعلامية رائجة إذاعياً وعلى الإنترنت.

إلى هذا الحد يسهم الإعلام في تعزيز النظر البورنوجرافي الذي يؤدي بسهولة إلى الرؤية الاحتفالية، فإننا نجعل من أنفسنا أبطالاً لقصصنا عن طريق تصوير المهزوم على أنه مجرد موضوع لأنظارنا، وهم يفعلون الشيء نفسه. وأنا أقترح بديلاً للرؤية البورنوجرافية، وهي ما أسميه "رؤية الشهادة". فبعد أن قدمت هذا المفهوم في كتاب سابق بعنوان "الشهادة"، أفصل هنا في بيان أن المعنى المزدوج للكلمة يمكن أن يساعد على إثراء فهمنا لما يمكن أن نراه بلفت النظر إلى إدراك مناطق الخلط في الحياة وليس بإنكارها. وللشهادة معنيان، أولهما المشاهدة بالعين كما في قولنا "شاهد عيان"، وثانيهما كون المرء شاهداً على شيء لا يراه مباشرة بل عايشه، مثل أن يكون شاهداً على فظائع الحروب. ويساعدنا الخلط في معنى الشهادة على استدعاء مناطق الخلط في خبراتنا، وهو نوع من نقل أو إعادة جس الحياة إلى فعل الرؤية. وجوهر الأمر أنني أركز على ضرورة الاهتمام بالسياق الاجتماعي التاريخي للأفراد إلى جانب إرادتهم الذاتية، بل يمكن أن نقول روحهم. فالشهادة إذن تقتضي رؤية الموقف الاجتماعي التاريخي الذي يضع المرء حيث هو، كما يقتضي رؤية روحه أو إرادته التي تسمح له بتغيير ذلك الموقف. وهنا تتضمن الشهادة الاهتمام بالماضي والمستقبل في علاقتهما بالظروف الحاضرة، وليس إلقاءهما في الحاضر الدائم لأغلب البث التليفزيوني وصور الإنترنت.

وفي الختام أقول: إن الشهادة يمكن أن تثري مفهومنا للحرية؛ فالحرية المختزلة في السوق الحرة ليست كاملة. حتى الحرية المختزلة في غياب المحظورات ليست كاملة. فمن دون حرية المرء في خلق معنى حياته، ولا سيما



معنى جسده، تكون الحرية فارغة. وربما يكون هذا هو السبب في أن كثيراً جداً من مواطني "العالم الحر يتعاطون أدوية مضادة للاكتئاب (البروزاك) والأقراص المنومة والمسكنات سعيًا إلى ملء فراغ، سببه تفريغ حياتنا من المعنى. وربما هذا هو السبب في أن كثيراً جداً من شباب الطبقة الوسطى الذين يعيشون في أرض الأحرار يلجأون إلى جرح أنفسهم أو ممارسة "لعبة الشنق" حتى يشعروا بالحياة، أو على العكس من ذلك يأخذون في إطلاق النار عشوائياً داخل مدارسهم المحلية. إن انتشار الاكتئاب وتعاطي العقاقير الطبية، وجرح الذات، والعنف بين الشباب كلها تشير إلى وجود مشاعر قوية قابضة تحت سطح ثروتنا ورخائنا، مشاعر تصير هدّامة عندما لا يكون لها منافس صحي أو بدائل.

إن ضغوط السوق الحرة تخلق مخاوف ورغبات يظل مسكوت عنها وباطنية؛ لأن التأويل بمعنى عميق يناقض هذا المفهوم المسطح للحرية، فإن حرية السوق لا تسمح بالتأويل إلا عندما يكون مربحاً، وفي سياق ديمقراطيتنا الثرية، يختزل معنى الحياة في الثروة المادية، وليس في ثروة النفس أو الروح. إن حرية النفوس، حرية الروح تعيش على المعنى، وتغذيها عملية التأويل التي تغذي المعنى. صحيح أن الجسد الجائع تصعب عليه تغذية الروح، وأن الحرب تقوم في العالم المادي على الأجساد، ولكنها أيضاً تخاض في عالم المعنى الرمزي. وحتى نفهم مخاطر الحرب على الإرهاب، لا بد أن نؤول المعنى. لا بد أن نفك شفرة معنى استثماراتنا في العنف. وحتى نكون أحراراً لا بد أن نؤول مخاوفنا ورغباتنا قبل أن نعالجها ونتصرف وفق ما تقتضي. وإضافة إلى الأخطار السياسية والاقتصادية للعنف تجاه أنفسنا والآخرين، هناك الأخطار الأخلاقية التي تجعل الحياة ذات المعنى.



إن الأخطار التي يتناولها هذا الكتاب تأخذنا إلى أبعد وأعم من الحرب في العراق أو صور المحاربات، إلى اعتبارات الأخلاق والسياسة؛ فإن التقديم الإعلامي للحرب في العراق يمكن أن يعد دراسة حالة يمكننا من خلالها استبيان الأخطار الأخلاقية والسياسية لأفكار معينة على علاقتنا بأنفسنا وبالأخرين. فإن طريقتنا في وصف أنفسنا ووصف أعدائنا يمكن أن تحدد أسلوب استجابتنا لمواقف العالم الحقيقي السياسية. تأتي كلمة ethics الإنجليزية (أخلاقيات) من الكلمة اليونانية ethos ومعناها سمة أو أسلوب حياة. وإن هذا الشيء - سمتنا أو أسلوبنا في الحياة - هو ما يقال لنا إنه معرض لهجوم الإرهابيين، ولكن ما هذه الأخلاقيات؟ وما أسلوبنا في الحياة، ولا سيما فيما يخص الأخلاق؟ إننا اليوم نسمع كثيرًا عن "الأغلبية الأخلاقية" والمحافظة الأخلاقية للأمريكيين. ولو أن مفهوم الأخلاقيات هذا يعمل من خلال مثل للخير مقابل الشر تفرق بين الناس والأفعال، فتجعل منها المقبول والعيب، والطاهر والدنس، والخير والشر، إلخ. وكما قلت في موضع آخر، فإن الاستعمار والظلم والحرب يبررون وجودهم باستخدام الأخلاق - ولكنها أخلاق تملأ أخلاقيتنا أو حياتنا المعنوية عدوانية وعنفًا، بل إننا نستخدم الأخلاق لتبرير أشد أشكال العنف تطرّفًا، ولنخلي أنفسنا من المسؤولية عن أفعالنا. فإننا نعتقد أننا نملك حقًا مقدسًا لحفظ أسلوب حياتنا، وأن العناية الإلهية تقضي بهلاك كل من يتحدى أسلوب الحياة هذا. فكيف يوجد كل هذا القتل باسم امتلاك الحق الأخلاقي - على الجانبين؟

وكامتداد لتحليل الصور الإعلامية للحرب وتحديد استثماراتها في العنف، أقترح النظر في الأخلاق التي تخرج عن حدود أخلاقيات الخير والشر أو تتجاوزها، حتى نصل إلى أخلاقيات قائمة على اعتمادنا الجوهري



على الآخرين وعلى بيئتنا لوجودنا ذاته، وكذلك لتحقيق إمكانية حياة ذات معنى فلا بد أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بوصفنا جيراناً في كوكب واحد، وبوصفنا جزءاً من منظومة بيئية واحدة وقبل ذلك بوصفنا مرتبطين بعلاقات اعتماد متنوعة بعضنا على بعض، تقوم عليها حياتنا، وتمنحها المعنى. إننا نعتمد على الآخرين وعلى الأرض، ليس لبقائنا فحسب، أي في حياتنا البيولوجية ذاتها، بل في نوعية حياتنا كذلك، وحياتنا الوجدانية، وحياة أرواحنا. فإذا كنا نرفض أن نختزل مفهومنا للحياة "الطيبة" في البضائع والخدمات لا أكثر، فلا بد أن نتجاوز التمييزات الأخلاقية التي تحركها السياسة، فالأخلاق، كما نقدمها هنا، تتجاوز حدود العيب والمقبول في العلاقات، فهي ليست مجموعة من القوانين التي تقسم الناس إلى خير وشرير، إلى سيد وتابع، أو صديق وعدو؛ فالأخلاق هي الاعتراف بأننا نعيش ونرقى بفضل علاقاتنا مع الآخرين الذين لم نقابل كثيراً منهم (كالمزارعين الذين يزرعون الخضراوات، وعمال المصانع الذين ينتجون أحذيتنا، وعمال الميناء الذين يفرغون شحناتنا من الأجهزة الإلكترونية وغيرهم). فإن علاقاتنا القريبة والبعيدة هي التي تمنح الحياة معناها، وبهذا التعريف المهم يمكننا أن نجعل تصورنا لعلاقاتنا مع الآخرين، مهما كانت درجة قربهم أو بعدهم، جانباً محورياً في السياسات الكوكبية.

الانتصار في "الحرب على الإرهاب"

ما معنى الانتصار في "الحرب على الإرهاب"؟ هل سيعني أن الأمريكيين لن يشعروا بالتهديد أو التعرض للأذى مرة أخرى؟ يعرف قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية كلمة terror (الرعب أو الإرهاب) بأنها "الخوف الشديد أو الفرع"، فهل نشن حرباً على الخوف؟ وهل كسب هذه الحرب يعني أننا لن



نشعر بالخوف الشديد أو الفزع مرة أخرى؟ وهل كسب الحرب ضد الإرهاب سيعني استئصال الخوف أو الفزع من حياتنا؟

إذا كانت هذه هي حدود تعريف النصر، فالانتصار في الحرب على الإرهاب أمر مستحيل؛ لأن المكسب ليس محتملاً في هذه الحرب. فإن لم يكن الأمر كذلك فالحرب على الإرهاب هي في الواقع حرب على شيء آخر، ولكنه مغلف ب خطاب الإرهاب. فما الذي يعنيه نشر عبارة "الحرب على الإرهاب"؟ وما نوع الحرب التي نخوضها؟ وما معنى خسارة الحرب على الإرهاب؟ هل تعني، كما يرى الرئيس بوش، أننا سنكون عبيداً لطغاة أشرار متسلحين بأسلحة نووية؟ إن خطاب "الربح أو الخسارة" شأنه شأن خطاب الخير أو الشر يوحى إلى أننا نعيش في عالم أبيض وأسود فقط، بلا ظلال رمادية، أي أننا إما منتصرين أو خاسرين، خيرين أو أشراراً، وأنتك إما معنا أو ضدنا، أو أنك منا أو علينا.

منذ إعصار كاترينا، أخذ المسؤولون الحكوميون في الحديث عن استعدادات للكوارث الطبيعية بنغمة الحديث عن الهجمات الإرهابية نفسها، فهم في نفس واحد يتكلمون عن قدرات الوكالات الحكومية على الاستجابة لأحداث مثل أحداث 11/9 وكاترينا. أصدرت وزارة الأمن القومي بياناً بخطوط عامة عن الاستعداد للكوارث من الأنواع كافة، حتى إنه بعد إعصار كاترينا أصدر وكيل الوزارة لشؤون الاستعداد دليلاً لاستعداد الطوارئ يخص الحيوانات الأليفة، فهل يعني ذلك أن الحرب على الإرهاب تشمل الكوارث الطبيعية؟ والأهم كيف سيشعر الأمريكيون بالأمن والأمان في وجه قوى الطبيعة القاتلة مثل الزوابع والأعاصير والفيضانات التي ترهبهم بخطر الموت والدمار؟



يخوض الرئيس بوش "حرباً على الإرهاب"، ولا شك في أن الانتصار على الإرهاب والفرع والخوف سيكون أمراً رائعاً... تصور الناس في أرجاء المعمورة كافة وقد تخلصوا من الفرع من المجاعات والأمراض، والفرع من الكوارث الطبيعية، والفرع من الحرب نفسها، وبكل وضوح، ليست الحرب التي نخوضها ضد الإرهاب من هذا النوع، فإذا كنا نتوقع أن تكون حكومتنا قادرة على رعايتنا في أثناء كارثة طبيعية، فليس من المنطقي أن نتوقع منها القدرة على منع مثل هذا الحدث من الوقوع. وهذه الحرب لا تهدف إلى وضع نهاية للمجاعات والأمراض، وفضائح الفقر في أرجاء المعمورة كافة، فالحق أننا لا نحارب لنضع حداً للفرع أينما وجد. وهكذا فإن ما يسمى "الحرب على الإرهاب" ينبغي أن يسمى حرباً محدودة على الإرهابيين. ولكن القفزة من الفرع أو حتى الإرهاب إلى الإرهابيين قفزة هائلة، فلا بد أن الإرهابيين أنفسهم ينكمشون في وجه الإرهاب.

فإذا كان عدونا الإرهابيين لا الإرهاب؛ فليست هذه بحرب على الإرهاب، بل حرب على أناس يرهبون الآخرين باستخدام قوة قاتلة، وفي هذه الحالة فالانتصار في الحرب على الإرهاب قد تعني القبض على كل من يستخدم قوة مميتة ضد الآخرين أو قتله. ولكن هذه الرؤية للفرع أو للإرهاب لا تتفق مع ما نعنيه "بالحرب على الإرهاب"، ولا سيما أن حكومتنا وجيشنا وحراس السجون المدنية لدينا قد استخدموا وما زالوا يستخدمون القوة المميتة التي بلا شك ترهب الناس الذين يقعون تحت وطأتها، بمن فيهم المدنيون الأبرياء، فلا بد أن يكون الاختلاف هو أن أعداءنا في الحرب على الإرهاب يستخدمون القوة المميتة ضد الناس بطريقة تختلف عن طريقتنا، وتميز إدارتنا بين القوة الشرعية والقوة غير الشرعية؛ فقوتنا هي الشرعية، وقوتهم غير شرعية.



ولأن كلمة "شرعية" تعرّف بأنها قانونية، فهذا يعني أن قوتنا قانونية وقوتهم غير ذلك. ولكن "قانونية" لدى مَنْ؟ فتحن نقول: إن عنفهم غير مشروع، ولكنهم يقولون: إنه العدل.

في هذا النوع من النزاع ربما نتصور أن قانونية الحرب لا بد أن يحكمها القانون الدولي، وهو بالتأكيد يدين الإرهاب، ويدين هجمات 11/9 الوحشية. ولكن في السنوات الأخيرة الماضية دخلت حكومتنا في معارك قضائية ومناظرات برلمانية حول مدى انطباق معاهدة جنيف والقانون الدولي على الحرب على الإرهاب. فقد وصف النائب العام ألبرتو جونزاليس معاهدة جنيف بأنها "عتيقة"، يقصد بذلك أنها قد عفا عليها الزمن، وأن أحكامها لا تنطبق على موقفنا الراهن، وبما أننا نخوض حرباً "لا تشبه أي حرب خضناها من قبل" فإن القواعد التي استخدمناها من قبل - بما فيها القانون الدولي - لن تنطبق عليها. كما أن ظهور صور تعذيب "المحتجزين" في سجن "أبي غريب" بالعراق، وظهور معلومات عن أساليب الاستجواب الغريبة في خليج جوانتانامو، قد طرحت أسئلة حول مدى اتباع جيش الولايات المتحدة للقانون الدولي، فقد جرت مناظرات، ولا تزال، حول ما يُعدُّ تعذيباً وكيفية تعريفه. كما جرت، ولا تزال تجري، مناظرات حول ما يعدُّ إرهاباً وكيف نعرّفه. مَنْ الإرهابيون؟ وهل نستخدم قوة شرعية أم غير شرعية؟ ويبدو أن تعريف القوة الشرعية محل نزاع.

فإذا عجزنا عن تمييز أنفسنا عن أعدائنا فيما يخص استخدام القوة المميتة أو حتى القوة الشرعية، فكيف نرى أنفسنا بالنسبة إلى أعدائنا؟ ففي الذكرى الخامسة لهجمات 11/9 الإرهابية، قال الرئيس بوش: إن "تسعة عشر رجلاً هاجمونا بوحشية لا مثيل لها في تاريخنا، فقتلوا أناساً من كل الألوان



والأديان والجنسيات، وشنوا حربًا على العالم الحر بأسره، ومنذ ذلك اليوم، تقوم أمريكا وحلفاؤها بالهجوم في حرب لا تشبه أي حرب خضناها من قبل... لقد رأت أمتنا في 11/9 وجه الشر". - التوكيد من المؤلفة - إذن فإن عدونا هو الشر نفسه، وحسب كلام الرئيس بوش، فإن أعداءنا "أشرار، يقتلون بلا رحمة"؛ وإنهم "يكرهون الحرية" ويخططون للهجوم على "الأمم المتحدة"، ومن ثمَّ يخوضون "حربًا على العالم الحر بأسره". ويصف الرئيس الحرب على الإرهاب بأنها "كفاح من أجل الحضارة" نفسها، فالحرب على الإرهاب، إذن، كأنها حرب على الهمجيين الذين يعادون الحضارة، إنها حرب الخير ضد الشر، والحرية ضد الطغيان، والرحمة ضد الكراهية.

بصرف النظر عن أن دخول عالم الأيديولوجية يعني أن مصائب قوم عند قوم فوائد، نود أن نسأل: ما معنى أن تكسب الحرب من أجل الخير على الشر، أو أن تقاتل من أجل الحضارة؟ إن الرئيس بوش يطرح الأمور بصيغة كل شيء أو لا شيء، إما أن نخرج منتصرين "أو أن يخرج المتطرفون منتصرين"، "فإنك - إما - معنا أو ضدنا". فهل يعني ذلك أننا إما ننتصر، ومن ثمَّ نحكم العالم، وكما يقول بوش نأتي بالديمقراطية للكرة الأرضية، أو أن نخسر فنستعبد أو يقتلنا الإرهابيون الذين سيحكمون العالم ويأتون بإدارة ما سماه "الفاشية الإسلامية" لنا جميعًا. هل يمكن أن نتصور انتصارًا أو هزيمة بهذا الحجم إلا في فيلم من أفلام جيمس بوند؟ I فهل بإمكان الولايات المتحدة في يوم ما أن تسيطر على الإرهابيين في الكرة الأرضية بأسرها، إلى درجة ألا يتعرض أحد إلى تهديدهم بعد ذلك؟ وهل يستطيع المتطرفون فعلاً أن يستولوا على أمريكا، ويجعلونا عبيدًا لما يسميه بوش "رؤية محرّفة للإسلام"؟



إذا كانت الحرب على الإرهاب حرباً على قوى الشر التي تقتل بلا رحمة، فما معنى الانتصار في هذه الحرب؟ إنه يعني إما محو الإرهاب من الوجود الإنساني، أو على الأقل من حياة الأمريكيين، أو أن الحرب على الإرهاب ليست حرباً على الإرهاب على الإطلاق، بل إنها شيء آخر. فإذا كانت الحرب على الإرهاب تهدف بحق إلى محو الخوف والفرع من حياتنا، فالانتصار فيها مستحيل، وحتى إذا كان الهدف يقتصر على محو الخوف أو الفرع من الهجمات الإرهابية، فكيف لنا أن نخوض حرباً ضد حالة ذهنية؟ ليست هذه الحرب كغيرها؛ لأنها حرب لا نستطيع مجرد تصور الانتصار فيها، إذ ما معنى أن تهزم الشر نفسه؟

من جوانب الصعوبة في تصور الانتصار في هذه الحرب رفع سقف الأخطار المتعلقة بها إلى درجة مبالغ فيها، فالحضارة ذاتها هي ما يفترض تعرضها للخطر. إن خطاب الخير في مواجهة الشر، والحرية في مواجهة الطغيان، على ما فيه من غلو، ليس جديداً على هذا الصراع، فالطرفان يستخدمانه. ولكن هذا التدريب على الخيال بيّن أن الحرب على الإرهاب، أيّاً ما كان هدفها، هي حرب أيديولوجية أيضاً حول المعتقدات والقيم، وحول ما يعد حرية وعدلاً وخيراً وشرّاً وتعذيباً وإرهاباً، حتى فكرة أننا "في حالة حرب" تبدو غريبة إذا تذكرنا طبيعة العدو والأساليب التي اتبعناها في "مطاردته". فالحملة العسكرية تشمل مهمة ضخمة للعلاقات العامة تسقط المنشورات على العراق وأفغانستان تحت الناس ألا يقاوموا، وأن يعتنقوا الديمقراطية - وهذا مؤشر واضح على أن جانباً من هذه الحرب يخاض من خلال الإعلام، ولكن المنشورات هي أدنى الوسائل التكنولوجية المستخدمة في الحملة الإعلامية.



الأكثر من ذلك أن تقارير وكالات الاستخبارات الأمريكية تقول: إن أساليبنا في خوض هذه الحرب على الإرهاب قد زادت بالفعل من خطر الإرهاب؛ لأنها تسببت في زيادة "التطرف الإسلامي العالمي" الذي تفضي واستفحل في كل أرجاء الدنيا".² إننا نتكلم وكأن الإرهاب مرض خارج عن السيطرة، مرض يمكننا أن نكافحه بضربات الجراحية، ولكنه مرض لا نستطيع أن نقهره أبدًا؛ لأننا في حربنا على الإرهاب نقوم بالفعل بصنع إرهابيين. ففي العلاج نشر المرض، إننا لا نكتفي بصنع أعدائنا عن طريق تغذية الحركة "الجهادية العالمية"، بل نصنع صورة أعدائنا بحجم أكبر من الواقع، ونجعل الصورة مفرعة تبالغ في قوتهم، وهي خطوة تنال رضاهم. كما أننا ننقل مسرح الحرب من العراق إلى العالم كله، حرب في كل مكان في آن واحد، حرب بلا نهاية منظورة، وكما يقول الرئيس بوش: "نحن الآن في الساعات الأولى من هذا الصراع بين الطغيان والحرية". فإذا كانت هذه هي الساعات الأولى، فمتى يطلع الفجر؟ ومتى نتوقع النصر الذي طال الوعد به للحرية على الاستبداد، وكيف لفزع الحرب أن يهزم فزع الإرهاب؟ وكيف للعنف أن يولد سلامًا.

إن الخطاب الكاسح عن "قوى الشر أينما تكمن" لا بد أن يجعلنا نسأل عن المحرك الحقيقي لهذه الحرب. إن إرهابيي 11/9 قد ماتوا، ونحن نتعقب شركاءهم، ولكن من المؤكد أن لهذه الحرب اللانهائية هدفًا غير الانتقام لأحداث 11/9. إن الرئيس بوش نفسه يقر الآن بأن صدام حسين والعراق لم يكن لهما أي علاقة بالهجمات على البرجين، ولكنه يكرر قوله: إن هذه الحرب هدفها الحفاظ على أسلوب حياتنا وتأمين رخائنا، ويشير ذلك إلى وجود دوافع اقتصادية للحرب، فالحرب بالتأكيد يمكن أن تكون مربحة، ليس



للمقاولين العسكريين فحسب، بل لمقاولي الحكومة الذين يعيدون بناء البنى التحتية التي ندمرها. إن الخطاب القوي على الطرفين يخيم على قضايا اقتصادية ومادية بإشارات إلى الخير والشر تقصر الخير على الذات، وإلى المؤمنين والكفار والربانيين والملعونين. فكأن كلا الجانبين يرى الدنيا بالأبيض والأسود فقط دونما أي ظلال رمادية. إن خطاب الحرب خطاب مطلق، ومتطرف، ولا يسمح بأي غموض، فإما كل شيء أو لا شيء، إما نحن أو هم، ونحن إما رابحين أو خاسرين. ولكن هذا النمط من الخطاب المتحيز يتسم بالسذاجة والخطورة في آن معاً، فهو رؤية كونية تضع طرفاً ضد الآخر في معركة قاتلة لا نهاية لها، خاصة إذا تذكرنا أنها معركة حول مناطق ذهنية كما هي مناطق مادية حقيقية. فكيف نقيس غزو العقول أو الأرواح في الحرب على الإرهاب؟ وما مكونات أي نصر في حرب من أجل الحضارة؟

إن خطاب الأضداد - الخير أو الشر، الحرية أو الطغيان، التحضر أو الهمجية، الرابحون أو الخاسرون - يطمس مناطق التداخل التي هي أصل في الحياة ذاتها، فليس هناك خير مطلق أو حرية في حرب لا بد لوسائل العنف فيها أن تلوّث أسمى الغايات المثالية. كما أن النظر إلى العالم من زاوية الرابحين والخاسرين هو جزء من لعبة مهلكة، من شأنها أن تحافظ على استمرار عنف طرف ضد طرف إلى ما لا نهاية. وهذا النوع من الألعاب يحتاج إلى عدو، وإن لم يوجد يخلقه. أما في سياق منطق الخير في مواجهة الشر، فإننا قد ارتبطنا بحرب أبدية، حرب مقدسة، حرب لا نهاية لها. وأما مكان هذه الحرب وزمانها فهو الأبدية؛ لأن عدونا أبدي، فإذا كان العالم ينقسم إلى نحن وهم؛ فإن مفهومنا عن ذواتنا كأمة وكشعب وكأحرار وكأخيار لا بد أن يتوقف على إيجاد "هم" الذين نخوض الحرب ضدهم. إن الحرب على



الإرهاب التي يُتصور أنها حرب ضد الشر تخلق الأعداء في كل مكان، بل إن مناطق التداخل والغموض في الحياة نفسها هي التي تبعث هذا العدو.

إن هذا الكتاب تأمل في الدلالة الثقافية العميقة لبلاغة الخطاب وللمجازات التي لاتزال تنتشر وتدور في الإعلام حول الحرب على الإرهاب، وخاصة حول النساء والجنس. وهو تأمل في الأساليب المستخدمة في البث التليفزيوني الحالي، وما يعرض على شبكة الإنترنت حالياً التي تؤثر على قدرتنا على التأويل الناقد لمعنى هذا الخطاب، ولمعنى الأحداث ذاتها. وبرغم ما لحقائك الحرب من صلة بهذا النقاش؛ فإن تركيزي ينصب على كيفية ظهور هذه الحقائق داخل الإعلام، وأسلوب انتشارها في المخيلة العامة، فالسؤال هو كيف تمثل الحقائق وتؤوّل؟ إن هذا الكتاب تأمل في معنى تمثيلات العنف في الحرب على الإرهاب، فإن الصور الإعلامية لا تفتح لنا باباً مباشراً على الأحداث ذاتها، بل إن وسائل الإعلام، كما توحي كلمة وسائل، تعني وسيطاً من خلاله يعاد تقديم الأحداث بطرق معينة. إن معنى أي حدث أو صورة ليس بالشيء الذي يكمن وراء مظهرها وينتظر أن يكشف عنه النقاب، بل إن المعنى ينتج ويعاد إنتاجه في علاقاتنا بالأحداث والصور، وإن تأويل معنى القصص والصور البصرية للحرب من شأنه أن يجعلنا نتعلم عن علاقتنا بهذه الحرب وعلاقتنا بالحرب والعنف عمومًا. ومن المدهش أننا في حالة هذه الحرب نتعلم شيئاً عن علاقتنا بالنساء والجنس.

وعن طريق السعي إلى تأويل صور من العراق وأفغانستان، يمكننا أن نبدأ في فهم صورتنا عن ذواتنا وعن الآخرين. إن ما بدا في أول الأمر أحداثاً عنف معزولة يمكن أن يُرى الآن كأعراض لثقافة عنف وموت مرتبطة بالجنس. وفي حرب تتعلق بفتح فضاء رمزي ومادي وتأمينه، من المهم أن

ندرس مصطلح الحرب على الإرهاب من زاوية رمزيته وأثره المادي، فليست الحياة بالأبيض والأسود قط، بل هي بكامل الألوان. ففي "جانبنا" في جميع أنحاء البلاد تستمر المناظرات في المحاكم والقاعات البرلمانية، وتستمر دموع الشكالي على من سقط من الجنود في قاعات الجنائز في المدن الصغيرة، وتظل صيحات المحتجين المطالبين بالسلام تستدعي تلك الظلال الرمادية. إن مناطق الغموض التي نواجهها في الخبرة لا تنفك تستحث خطاب الحرب المتطرف، بل إن فزع الحرب ذاتها يتحول إلى أكبر العقبات أمام الحرب على الإرهاب. وربما لم تكن الحرب الخيرة خيرة كما نتصور - ولندكر عشرات الآلاف من المدنيين العراقيين الذين قضوا، وربما كان الخيرون يقتربون أعمال الشر - ولندكر مخالفات الجنود الذين قاموا كما عرف باغتصاب وقتل المدنيين بدم بارد، وانتهكوا أعراض الأسرى وعذبوهم. وربما لم يكن هؤلاء الرجال رجالاً، بل فتيات...

سكينة



I

النساء .. هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟

إن الأشكال والوجوه الآتية من الحروب في الشرق الأوسط، التي لا تزال تطاردنا في بداية القرن الواحد والعشرين هي صور نساء. ولنستحضر التفجيرات الانتحارية الفلسطينية بداية بوفاء إدريس في يناير 2002، أو أسْر وإنقاذ الجندية جيسكا لينتش في بداية الغزو الأمريكي للعراق بعد ذلك بأكثر من عام، أو الصور الصادمة للجندية ليندي إنجلاند وسابرينا هارمان SPC في سجن "أبي غريب" في الربيع اللاحق. إن هذه الصور والقصص تفرعنا، ولكنها تدهشنا؛ لأنها تظهر شابات يقمن بالقتل والتعذيب. إن قصصهم حسبما انتشرت في وسائل الإعلام تُحدث إحساسًا بالصدمة والارتباك، يظهر في التقارير العديدة المتعارضة لمعنى دخول النساء ساحة الحرب. وقد أشعلت تلك الصور الجدل، وصاحب ذلك خلط كبير فيما يخص النسوية ومساواة النساء، وكما ورد في وسائل الإعلام، فإن سرد قصصهن كان الشائع فيها ذلك الاتجاه المتضارب المبهم نحو النساء اللاتي صُوِّرْنَ مرة أخرى بوصفهن مصدر خطر، فهن الآن يمثلن أسلحةً هجوميةً ودفاعيةً معًا، وهذا التمثيل من أعراض المخاوف القديمة قِدم الدهر من قوى النساء "الغامضة"، ومن الأمومة والطبيعة الجنسية الأنثوية. وحتى عندما يبدو أن حضور النساء يشير إلى "تحررهن" من التقاليد الذكورية، وبلاغة الخطاب



الذي يحيط بضلوعهن فيها، يكشف الارتباط القابع بين النساء والشهوة الجنسية والموت. وربما ظننا أننا تجاوزنا هذه الصورة المريبة للنساء، ولكن التمثيلات الإعلامية لدور النساء الحديث في الحرب يقول شيئاً آخر.

كانت الأمريكيات في الماضي يخدمن خلف الخطوط الأمامية بوصفهن ممرضات في كوريا وفيتنام، بل كن يقدن الطائرات الحربية في الحرب العالمية الثانية، ولكن فكرة عمل الجنديات في ساحات القتال جديدة على الشعب الأمريكي، فقد كان هؤلاء النساء من الناحية الفنية يوكل إليهن تسليم الحاويات وإمدادات القوات العسكرية. ولكن غياب التعريف الواضح "لخطوط العدو" في العراق جعل النساء يواجهن مواقف قتالية بصورة منتظمة، فقد كانت النساء محاربات نشطات في دول أخرى، وعلى سبيل المثال، اشتهرت بعض النازيات بتعذيب المعتقلين اليهود في معسكرات الاعتقال والاعتداء عليهم. فهناك إيسا كوخ التي عرفت (بداعرة معسكر بوخينفالت) فقد اشتهرت بالتجول في المعسكرات على ظهر حصان تبحث عن أشكال وشم جذابة على أجساد المعتقلين يمكنها أن تحولها إلى ساتر لضوء المصباح مصنوع من جلد بشري (1). كما خدمت النساء في الجيش السوفيتي في الحرب العالمية الثانية. ويروى أن مذكرات الجنود الألمان تشير إلى أنهم كانوا يخشون نساء الروس أكثر من رجالهم، وكانوا يرفضون الاستسلام لهن خوفاً من العواقب. وفي أثناء حكم بينوشيه في تشيلي، قال بعض المعتقلين: إن "النساء كن الأسوأ" من بين معذبيهم (2). يقول سكوت جونسون، بعد أن قص عدداً من هذه الحكايات: إن "مثل هذه القصص تعيد الحياة إلى صور الأمازونييات، وأسطورة كون النساء أكثر وحشية من أشد الرجال وحشية" (3). وبينما النساء، كما هو واضح، قادرات على أشنع أنواع الإيذاء



والتعذيب، فإن أسطورة كون النساء أشد وحشية من الرجال تستمر اليوم مع قصص النساء اللاتي يقمن بأعمال التعذيب والاستجواب في العراق⁽⁴⁾.

إن أقبح صور الاحتلال الأمريكي للعراق هي صور النساء الضالعات في أعمال الاعتداء. وعلى الرغم من أن صور هؤلاء المراهقات اللاتي يبتسمن بينما يمارسن الاعتداء على سجناء "أبي غريب" صور صادمة، إلا أنها مألوفة لنا بدرجة ما نتيجة قرون من الأدب والفلسفة والتاريخ والدين، وفي العصر الحديث نتيجة السينما والتلفزيون، التي تصور النساء مصادر خطر، ولا سيما فيما يتعلق بالجنس. إن ازدواجية العذراء - المومس التي استبعدت الجسم الأنثوي عبر التاريخ من المجال الاجتماعي أو السياسي - ازدواجية مشهورة، فلقد صورت النساء إما على صورة العذراء البريئة أو المومس القذرة، وتتحول الواحدة إلى الأخرى في المخيلات بسهولة.. فالعذراء تستخدم براءتها للإيقاع وللخداع، وتنقذ المومس ذات القلب الذهبي الرجل المنهك من حياته المملة.

وفي حالة "أبي غريب" فإننا نرى فتيات تبدو عليهن البراءة يقمن بتعذيب الرجال وهن لاعبات. هذه الصور قبيحة؛ لأنها تستحضر كلاً من الغريب والمألوف، أو نقول المألوف داخل الغريب. ففي مقالته "الغريب"، يصف سيجموند فرويد الغريب بأنه *unheimlich*، وتعني داخل البيت وخارجه في آن واحد. فالأشياء الغريبة لها طبيعة مزدوجة وجه مألوف يخفي خطراً غامضاً، أو الداهية الشرير الذي يبدو مألوفاً. فالمزدوج أو الطيف^(*) هو ما يبدو وما لا يبدو في آن واحد. إن هذه المنطقة المشتركة بين الخير والشر هي ما يسبب لنا الإزعاج، فأغرب الصور عند فرويد صورة الأم؛ لأنها ترتبط

(*) صورة إنسان ترى في حياته نذيراً بموته. (المترجم).



بالحياة وبالموت معاً، وتحمل معها الوفرة أو الغذاء، وخطر منع الغذاء⁽⁵⁾. إن قوة منح الحياة لدى الأم هي ذلك المزدوج الغريب، هي الوجه الآخر الغريب لخطر الموت الذي تملكه.

يشير تحليل فرويد إلى أحد أحلامه في كتابه تفسير الأحلام إلى هذه الصلة، ولهذا دلالة كبيرة. ففي فصل "المقادير الثلاثة" يذهب فرويد إلى فراشه مرهقاً وجائعاً، فيحلم بامرأة داخل مطبخ تصنع الزلايبا وتقول له: إن عليه الانتظار، ولكنه نافذ الصبر، فيحاول أن يرتدي معطفه ويمشي، ولكن المعطف طويل جداً، وله حواف من الفراء غريبة مطرزة، يبدو أنه لرجل آخر. ويرى فرويد في تحليله أن المرأة التي تصنع الزلايبا هي أمه، ويبدو له هذا الحلم كت تحقيق أمنية إشباع الحاجة الأساسية للغذاء والحب التي يدعي أنها تجتمع في ثدي الأم. ولكنه في تحليله هذا سرعان ما تتحول صورة الأم في حلمه، والمرتبطة بالحب والغذاء، إلى رسول للموت؛ إذ يربط فرويد حركة يد الأم عند صناعة الزلايبا بإحدى خبرات طفولته، عندما علمته أمه أن كل الناس يموتون ويعودون إلى التراب، وذلك بأن حكّت يديها معاً كأنها تصنع الزلايبا لتريه "فراكة الجلد الأمليل إلى السواد التي تنتج بالاحتكاك، كدليل أننا مخلوقون من التراب"⁽⁶⁾. وليس في حلم فرويد وحده بل داخل الثقافة الذكورية عموماً، تمثل الأم رمز الغذاء المانح للحياة (الزلايبا)، وكذلك حتمية الموت والعودة إلى الأرض (الأم).

يمكن تفسير الأم في حلم فرويد باستخدام عمل آخر من أعماله، وهو "موضوع الصناديق الثلاثة"، حيث يتحدث فرويد عن ظهور ثلاثة نساء جميلات يرتبطن بالاختيار والموت في الأدب والأسطورة، بوصفهن أوجه المرأة الثلاثة - الميلاد والجنس والموت - وهي حتماً تخص الأم: "يمكننا



القول: إن ما يمثل هنا هو العلاقات الحتمية الثلاث التي تربط الرجل بالمرأة - المرأة التي تحمله، والمرأة التي تتزوجه، والمرأة التي تدمره، أو أنها الأشكال الثلاثة التي تتخذها صورة المرأة في مسار حياة الرجل - الأم نفسها، والمحبوبة المختارة على نمطها، وأخيرًا الأرض الأم التي تستقبله تارة أخرى. ولكن الرجل الكبير يتوق بلا طائل إلى حب المرأة، كما حظي به أول مرة من أمه. وإن ثلاثة المقادير وحدها، وهي آلهة الموت الصامتة هي التي ستأخذه بين ذراعيها⁽⁷⁾. إن الميلاد والجنس والموت يتكثف ثلاثتهم في صورة المرأة، وبالتحديد الأم بوصفها خطرًا ثلاثيًا مطلقًا. إن آراء فرويد في النساء تشير إشارة مهمة إلى خصائص آراء أو نظرات ثقافته في النساء بوجه عام.

تبدو نظريات فرويد عن المرأة قد عفا عليها الزمن حاليًا، بل متعصبة جنسيًا، ولكن التمثيلات الحديثة للنساء كأسلحة حربية تشير إلى أن الارتباطات بين النساء والجنس والموت لا تزال قوية كما كانت. وأقوم في هذا الفصل بدراسة طرق تصوير النساء على أنهن أسلحة حرب هجومية ودفاعية، وفي حالة سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو تحديدًا تم التطابق بين النساء والجنس، أما طبيعتهن الجنسية، فلم تصور بوصفها سلاحًا في الإعلام فحسب، بل استخدمت سلاحًا في يد الجيش. ويقول بعض المعلقين: إن مجرد وجود النساء في الجيش، يحول المشهد إلى ملحمة جنسية، إن ما يفترض من قوة فيما يوصف بالطبيعة الجنسية الخطيرة يمكن أن يسيطر عليه العسكريون "لترويض" و"تليين" غير المتعاونين من السجناء. وإن استخدام ما ادّعي أنه دم حيض في استجواب السجناء في خليج جوانتانامو له دلالة خاصة، فإن الثقافات الذكورية كانت دائمًا تُعدُّ دم الحيض نجسًا ومقززًا. وتستخدم هذه الصورة المرذولة لدم الحيض سلاحًا حربيًا، فلسنا



نفترض أن سجناءنا المسلمين وحدهم سيشعرون بالنجاسة عند التعرض لدم الحيض، بل إن ثقافتنا نفسها وخطاب الجنود والإعلام الذي يروي هذه الأحداث يُعَدُّ دم الحيض نجسًا ومقززًا. إن تحليل فرويد للآثار الكريهة للأم وللأعضاء الجنسية الأنثوية أو الجنس علينا يمكن أن تساعدنا على فهم اتجاهنا المختلط نحو دم الحيض؛ لأنه يرتبط بالحياة، وقوى منح الحياة، وبالخوف، وربما بالخوف من الموت، وربما يساعد على تشخيص سبب وكيفية فهم الطبيعة الجنسية الأنثوية وحضور النساء، وكيف تستخدم من جانب العسكريين كأحد تكتيكات الاستجواب.

وسأدرس في هذا الفصل مختلف الأساليب التي صورت النساء المشتركات في الحرب في الشرق الأوسط على أنهم أسلحة حربية ترتبط بالموت، ولأن النساء والجنس الأنثوي والطبيعة الجنسية الأنثوية قد صُوِّرت بصورة الخطير والمميت، فينبغي ألا نندهش الآن من ارتباط النساء بعدد من أشد فظائع الحرب. إن ما يجعل اشتراك النساء في الحروب غريبًا، من أبي غريب وخليج جوانتانامو حتى التفجيرات الانتحارية الفلسطينية، هو ذلك الاتجاه المختلط نحو النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية. أما صعوبة استيعاب أن هؤلاء الفتيات من جيراننا يمكن أن يكن بهذا العنف فترتبط ارتباطًا كبيرًا بالصور النمطية للأنوثة والطبيعة الجنسية الأنثوية. وإضافة إلى ذلك الاتجاه المختلط نحو النساء الذي يظهر في مجازات النساء كأسلحة، يأتي اتجاه مختلط آخر نحو الحركة النسوية التي تحمّل في آن واحد المسؤولية عن إطلاق هذه الحرب العدوانية الكارهة للرجال، وتستخدم مبررًا لغزو الدول الإسلامية واحتلالها لتحرير النساء. ومثل الارتباطات بين النساء والموت، فإن هذا التكيف الانتقائي للنسوية ولحرية المرأة ومساواتها له تاريخ طويل، وكان لقرون جزءًا لا يتجزأ من المشروعات الاستعمارية.



النسوية تعذيب

تشير صاحبة العمود الصحفي عضوة النقابة كاثلين باركر إلى أن الانتهاكات التي جرت في سجن أبي غريب هي نتيجة لما تسميه "أسطورة المساواة بين الجنسين"⁽⁸⁾. إن صور ضلوع النساء في التعذيب والاعتداء الجنسي في أبي غريب أعادت إشعال المناظرات حول السماح للنساء بدخول الجيش، وحول مساواة الجنسين، كما أشعلت جدلاً حول دور الحركة النسوية، وليس ذلك في استجابة للصور، بل استجابة لعمليات الاعتداء نفسها. فالكتاب على جانبي الفاصل النسوي يفترضون مسؤولية للنسوية عن سلوك النساء الإجرامي في أبي غريب. وعلى سبيل المثال، فعلى الجانب المعادي للنسوية نجد موقع MensNewsDaily.com يشير إلى أن سادية النساء ليست مسؤولة عن أبي غريب فحسب، بل عن المبدأ نفسه: "لن تجد كل الإناث المتورطات في أبي غريب صعوبة كبيرة في إيجاد وظائف في VAWA (قانون العنف ضد النساء) الذي تبلغ ميزانيته بلايين الدولارات، وهو المرتبط بصناعة العنف الداخلي، وذلك بمجرد أن تقوم "الحركة النسوية الأمريكية للعدل بين الجنسين" بتبرير كل أفعالهن المشينة. ويقول كاتب عمود في صحيفة أمريكي كان سبيكتاتور إن الاعتداء في أبي غريب "هو تطور ثقافي تفرع عن ثقافة نسوية تشجع الهمجيات"⁽¹⁰⁾. وقد نسب بعض الصحفيين المحافظين مسؤولية التعذيب إلى الحساسيات النسوية للنساء، مشيراً إلى أن المعتديات كن يمتن الاتجاه الإسلامي للرجال نحو النساء، ومن ثمّ كن يستمتعن بما يعتبرنه انتقاماً نسوياً من السجناء⁽¹¹⁾.

بينما ينسب المحافظون إلى النسوية الوحشية التي مورست في أبي غريب، فإن من النسويات من يربط بين خطوات اتخذتها حركات النساء



بهذه الاعتداءات. وعلى سبيل المثال، تخلص كاتبة العمود جوان بلاك إلى أن "النساء في التاريخ كله كن يظهرن أنفسهن قدرات على إساءة استخدام السلطة وارتكاب الوحشية كالرجال تمامًا كلما سنحت الفرصة، كل ما في الأمر أنهن لم يجدن الفرصة قبل الآن. وعالجت الحركة النسوية ذلك، وأحزن كل من ظن أن الحال قد تحسن أن يجد النساء قد أثبتن أنهن مساويات للرجال"⁽¹²⁾. وتلقي بروك وارنر بالمسؤولية على عالم ما بعد النسوية، حيث "للشابات الأمريكيات اتجاه ما ينطق بعبارة "أنا أستحق ذلك". وتدعي أن "الوقاحة والثقة والأنانية مبادئ"، وأن "ثقافة العسكرية الأمريكية تروج لهذه القيم، كما يفعل النظام الجامعي، على الرغم من أن الجيش يظهر نفسه بصورة الفحولة البدنية لا الفكرية"⁽¹³⁾. فالنسوية إذن متورطة في الاعتداءات حسب رأي الجانبين؛ لأنها أعطت النساء الفرص المكافئة لفرص الرجال، وجعلتهن أكثر ثقة - إلى درجة أن النسوية قد صنعت نساء عنيفات.

يفسر بعض علماء الحركة النسوية وبعض الصحفيين هذه الاعتداءات بالإشارة إلى المكانة الهامشية للنساء في الجيش الذي يهيمن عليه الذكور، مما يجعلهن أقرب إلى اتباع الأوامر والسعي إلى التكيف، وكذلك أقرب إلى جعلهن مثل كبش الفداء، وجعلهن ممثلات لكل أفراد جنسهن. ويبدو أن ذلك ينطبق على النساء الثلاث المدانات حسبما صورتهم الصحافة. ويقول المحافظون، على الجانب الآخر: إن التدريب الأساس المختلط هو المسؤول عما سماه أحد المعلقين "سلوك المواخير" في أبي غريب⁽¹⁴⁾. ويسأل المعلق نفسه: هل كان جنود الشرطة في أبي غريب ضعافاً في مهارات العمليات الأساسية "ذلك أن السياسيين ونشطاء النسوية ذوي الرتب العسكرية هم الذين أنشأوا التدريب الأساس المختلط منذ عشر سنوات، لنشر خرافة أن الرجال



والنساء سواء، وأن وضع الشابات في مقار مغلقة مع الشبان لن يطلق الغرائز البيولوجية الطبيعية؟“ - التوكيد مضاف -⁽¹⁵⁾.

تربط كثير من التعليقات المحافظة عن انتهاكات أبي غريب النساء بالجنس تصریحًا أو تلميحًا. على مستوى التصريح، نرى تعليقات عن كون النساء مسؤولات عن إثارة الغرائز الجنسية، وأن وجود النساء يؤدي إلى ”سلوك المواقير“. ولكن صور النساء المبتسمات في أثناء ضلوعهن في الاعتداء الجنسي والتعذيب السادي، كما تقول سوزان سونتاج، هي ضمناً مألوفة من صناعة S & M الإباحية التي تزدهر على الإنترنت، ولها شعبية بين الجنود، التي اعتادت وضع النساء في دور المسيطر⁽¹⁶⁾. ولطالما قال أنصار النسوية: إن شيوع البورنوجرافيا (المواد الإباحية) يشجع على انتشار صور الجنس العنيفة، وتفقدنا حساسيتنا للعنف الجنسي. وربما كان فقدان الحساسية لهذا النمط من العنف الجنسي يبرر جزئيًا حيرة جماعات حقوق الإنسان الأولى في تصنيف تلك الاعتداءات.

كما تؤدي الصور النمطية للجنسين دورًا في الخلط المتعلق بصور الاعتداء تلك، ليس فقط لأن النساء هن المعتديات، بل لأن الرجال هم من يقع عليهم الاعتداء الجنسي. ومن المهم أن نذكر أن الرجال المقصودين رجال تعرضوا لتمييز عنصري، إذ اعتدت عليهن نساء بيض. وإننا لنعلم بالطبع أن هناك سجينات عراقيات تعرضن للاعتداء والاغتصاب، ولكن هذا الأمر معتاد إلى درجة أنه لم يجذب مخيالتنا بالدرجة التي حققتها صور النساء اللاتي تنتهك أعراض الرجال. ويجعلنا ذلك نسأل: كيف يمكن أن يُغتصب رجل على يد امرأة؟ وكيف يمكن إرغام رجل على الأداء، ومن ثمّ يكون أداة لأفعال جنسية؟ يشير هذان السؤالان إلى افتراضاتنا بشأن الرغبة والجنس والنوع،



وإن هذه الصور النمطية المتعلقة بالنوع هي التي جعلت الوجوه المبتسمة لكل من ليندي إنجلاند وسابرينا هارمان بهذا القدر من "القبح" - فكلاهما مفزع وكريه، وفي الوقت نفسه مدهش وآسر. تصف المحللة النفسية جوليا كريستيفا الشيء القبيح بأنه "الشيء الذي يستدعي إعادة النظر في الحدود؛ إذ إنه يمثل خطراً باستخدام منطقة مختلطة تستعصي على التصنيف، بيد أن هذه المنطقة المختلطة المشؤومة هي التي تجذبنا إلى القبيح. ويذكر ذلك بالنظر إلى قتل على الطريق السريع بينما نقود السيارة؛ إذ ننظر إلى الجنة رغماً عن أنفسنا، هذا هو رد فعلنا على الصور الآتية من أبي غريب، فإنها تنفّرنا، ولكننا لا نملك إلا أن ننظر، نشعر بالفضاعة ولكننا نريد أن نرى المزيد، وقد كانت أغرب الصور وأصعبها تصنيفاً هي صور النساء الضالعات في الاعتداء وهن يبتسمن للكاميرا.

استخدام الجنس الأنثوي تكتيكاً

يقال أيضاً: إن النوع يؤدي دوراً في فعل الاعتداء نفسه؛ إذ يدّعي بعض الصحفيين أن النساء استخدمن "كأسلحة قاتلة" ضد السجناء العراقيين. وكما يقول صحافي في صحيفة بالتي مورسن: كان إرغام الرجال في ثقافة إسلامية أصولية على السير عرايا (فضلاً عن تمثيل أفعال جنسية) في وجود نساء يُعدُّ نوعاً قاتلاً واستثنائياً من الإذلال⁽¹⁷⁾. ويشير هذا التقرير إلى أن وجود النساء في سجن أبي غريب كان يتيح أشكالاً من الانتهاك أشدّ إذلالاً، يفترض أنها تستخدم "لتلين" السجناء قبل الاستجواب؛ فالنساء أصبحن الوسيلة لتعقيد الانتهاك الجنسي والبدني، وكذلك لانتهاك المعتقدات الدينية والثقافية، وذلك بسبب جنسهن وما يبدو أنه الأثر "الطبيعي" على الرجال.



كذلك فإن لحضور النساء أثرًا "مليّنًا" للتعذيب نفسه، يجعله أكثر قبولاً لدى عموم الشعب الأمريكي. فكما ساعد خطاب تحرير الأفغانيات على جعل عملية الغزو أكثر قبولاً لدى عموم الشعب الأمريكي، فإن إبراز اشتراك النساء في أبي غريب وجوانتانامو يساعد على إعادة تعريف التعذيب ليكون اعتداءً أو سوء سلوك أو انحرافاً أو "سلوك مواخير" أو "مزاجاً سمجاً" أو "تنفيساً" كما سماه راش ليمبو. فقد تم تعريف جريمة أدرجت ضمن بنود معاهدة جنيف المناهضة للتعذيب لتكون "قوة شرعية" في الحرب ضد الإرهاب. تحدث وزير الدفاع دونالد رامسفيلد عن انتهاكات أبي غريب قائلاً: "لست محامياً، ولكنني أعلم أنها ليست تعذيباً - فالأرجح أنها "اعتداءات" (*). وأعاد محامو البيت الأبيض ووزارة الدفاع تعريف التعذيب، فوسعوا حدود الألم المسموح به⁽¹⁸⁾. وكان أحد آثار اشتراك النساء في الاعتداء المصمم "لتلين" السجناء هو "تلين" الرؤى الشعبية للتعذيب. فالبث التلفزيوني المتأخر ليلاً وتقارير الإنترنت عرضت استجابة شعبية لتقارير عن نساء يخلعن ملابسهن لاستجواب سجناء في جوانتانامو، وقد تمنى الرجال أن تعتدي عليهن النساء بهذه الطريقة.

يسمي مورين دوود كاتب العمود الصحفي في صحيفة نيويورك تايمز هذا الموقف "مزيج سام من الجنس والدين"⁽¹⁹⁾. وفي هذا لعب على التداخليات التقليدية بين النساء والسم، ولكنه يستخدمها في سياق الحرب. ويبدو أن هذا "المزيج السام" جزء من إستراتيجية العسكريين في الاستجواب في خليج جوانتانامو، حيث يحتجز مئات السجناء من أفغانستان وغيرها لما يزيد على أربعة أعوام حتى الآن. كان الرقيب إريك سار يعمل مترجماً في سجن خليج

(*) استخدمت المؤلفة الكلمة نفسها abuse لتعني الاعتداء والانتهاك ولزم تغيير المقابل في العربية بحيث تكون دلالة استخدامها لدى رامسفيلد أخف "اعتداءات". (المترجم)



جوانتانامو، وقد ألف كتابًا (بالاشتراك مع فيفكا نوفاك) يصف فيه أساليب "الاستجواب" المختلفة التي تستخدم هناك بأنها تتجاهل معاهدة جنيف. ولكن إحدى جلسات الاستجواب اجتذبت الناس بصورة خاصة، فقد كانت جلسة في منتصف الليل قامت فيها المستجوبة بفتح أزرار زيها "كأنها في عرض تعري" وحكّت "ثديها" في ظهر السجين، وبعدها "وضعت يدها داخل سراويلها" ومسحت دم حيض كاذب في وجه السجين⁽²⁰⁾. يقول سار "لو جاءني أحد قبل أن أذهب إلى جوانتانامو وقال لي: إننا نستخدم النساء لتعذيب المحتجزين جنسيًا في الاستجوابات من أجل قطع صلتهم بالله، ربما قلت: إن هذا الكلام يبدو معقولاً، ولكنني مقت نفسي حين خرجت من تلك الغرفة، على الرغم من أنني كنت متأكداً إلى حد بعيد من أننا نخاطب حالة في الداخل هناك"⁽²¹⁾. فما معنى أن يوصف "العدو" بالحثالة، وأن يستخدم دم الحيض سلاحاً حربياً؟

في يناير من عام 2005م، قبل نشر الكتاب، تم تسريب تسع صفحات من مخطوطة كتاب سار، التي كانت تحت يد البنتاجون، إلى الصحافة. وتصف تلك الصفحات كيف تستخدم المستجوبات "اللمس الجنسي" و"الملابس المثيرة" (منها التنانير القصيرة ومشدات الصدر والملابس الداخلية الشبكية - الكاشفة -) و"دم الحيض الكاذب"، "لكسر" السجناء المسلمين بجعلهم غير طاهرين، ومن ثمّ "غير قادرين على الصلاة". وكان هناك خطاب مرفقاً مع هذه الصفحات من مسؤولين في جوانتانامو فيه فقررة مطلوب حذفها تصف سجيناً سعودياً تم تلطيخ وجهه بحبر أحمر خرج من سراويل مستجوبته التي قالت له: إنه دم حيض. وقد أشر المسؤول على الفقررة بكلمة "سري"، منبهاً البنتاجون إلى أنهم يكشفون "طرق وأساليب استجواب سرية للغاية"⁽²²⁾.



فهل نستخلص من هذا أن دم الحيض قد اكتسب دورًا في الحرب بوصفه جزءًا من أسلوب استجواب سري للغاية؟ وعلى الرغم من غرابة هذا الأمر، فينبغي ألا نندهش منه، ذلك أن دم الحيض في الثقافات الذكورية من كل لون يمثل شيئًا كريهًا ونجسًا. وربما يصوّر دم الحيض على أنه خطر؛ لأنه يثير المخاوف من قوى النساء المبدعة، قوة الحياة التي لا سبيل للرجال (أو النساء) للسيطرة عليها سيطرة كاملة. وترى كريستيفا أن دم الحيض داخل الثقافات الغربية يستحضر الجسم الأمومي بوصفه جسدًا غريبًا، وخطرًا مطلقًا على الاستقلال الفردي، فالجسم الأمومي - كما تصفه - هو المكروه المطلق بسبب ارتباط الرضيع الغامض به، وصعوبة الانفصال عنه. فالرضيع، الذكر خاصة، يجد جسم الأم خطيرًا ومدهشًا في آن واحد، ولهذا فهو يتخيل امتلاكه وتدميره معًا⁽²³⁾. وحتى في الثقافات الغربية التي تعدّ نفسها "متحررة"، لا يعد دم الحيض عمومًا موضوعًا ملائمًا للفن أو للحديث. فدم الحيض صادم، والثقافة الشعبية عمومًا تتجنبه تمامًا. أما فيلم "ساوث بارك" حيث يقول رجل لآخر: "إن حيوانًا ينزف مدة خمسة أيام ولا يموت لأمر غريب" فهو استثناء كاشف.

أعلنت الفيلسوفة أنجيلا ديفيز في إحدى المقابلات الشخصية معارضتها القول: إن هذه الأشكال من الاعتداءات مصممة خصيصًا لانتهاك المحرمات الثقافية للمسلمين الرجال: "أرتاب دائمًا عندما تستخدم الثقافة كإستراتيجية أو إجابة؛ لأن الثقافة أعقد من ذلك كثيرًا. ويكشف تفسير المثقفين لهذه الأشكال من الاعتداءات مفهومًا شديد التفاهة عن الثقافة. فلماذا يفترض أن الرجل غير المسلم الذي تقترب منه امرأة في صورة جلاد تحاول أن تلتطخه بدم الحيض سيتصرف على نحو يختلف عن الرجل المسلم؟ فهذه الافتراضات عن الثقافة عنصرية في حد ذاتها"⁽²⁴⁾. وحتى رواية إريك



سار نفسها تنبئ عن مدح الذات لرفضه أساليب الاستجواب العسكرية، وتشير إلى أن استحضار دم الحيض - دون غيره من "أساليب" يصفها - جعله يشعر "بعدم الطهر". ويصف خبرة اغتسال بعد جلسة الاستجواب فيقول: "لم يكن في كوبا كلها ماء ساخن يكفي ليجعلني أشعر بالنظافة.. جلست في حوض استحمامنا القذر، وتركت الماء الساخن يضرب رأسي، وكان البخار يثقل الهواء بينما كنت أبكي. وجلست على هذه الحال نصف ساعة، وبعدها رقدت على الفراش، أحملق في السقف فقط، فقد كان الشعور بالعار يطارد النوم"⁽²⁵⁾. هذه هي المرة الأولى في وصفه لاشتراكه في انتهاكات مختلفة في جوانتانامو التي يذكر فيها سار شعوره بعدم النظافة، ويذكر البكاء. فقد أخذ سار الحمام الذي هددت المحققة السجين بالحرمان منه. وحتى حين يشير إلى رعبه من استخدام دم الحيض الكاذب تكتيكًا في الاستجواب، يظهر وصف سار بوضوح مشاعر الاشمئزاز لديه ليس من الجيش فحسب، بل من منظر دم الحيض أيضًا.

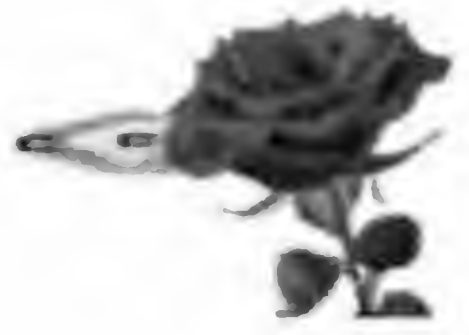
على الرغم من أن تليفزيون آخر الليل وجد كنزًا من النكات في موضوع المحققات ذوات الملابس الشبكية الكاشفة اللاتي «يعذبن» السجناء، فإن دم الحيض الكاذب لم يتوافق مع صورة S&M للمرأة الجلادة. وعلى سبيل المثال، يقول نكروما شاباز ستيوارد في موقعه على الإنترنت تحت عنوان "تجاوز المختلف": "بالطبع كنت أستمع قبل أن نصل إلى دم الحيض. فقبل ذلك، كان الأمر يبدو مثل رقصة تعري وتلاصق رائعة... لا حيلة لي فأنا رجل... وأعتقد أن عليّ أن أعترف؛ لأنني أستمع بمسألة "النساء ذوات السلطة"؛ لأن ذلك يبدو مثيرًا بالنسبة لي"⁽²⁶⁾. وعلى الرغم من أن دم الحيض ليس وحده الذي يوضع في فئة سوائل الجسم "الكريهة" في المخيلة العامة، لكنك لا تراه



في أفلام هوليوود المليئة بنكات القبيء والسائل المنوي ومشاهد دورات المياه (ولو ظهر، فلك أن تتخيل التحول الذي كان سيطراً على جل الشعر الخاص بماري في فيلم "شيء ما عن ماري"). إن استخدام العسكريين دم حيض كاذباً في الاستجواب يظهر الخوف المتصور من عملية الطمث في الثقافات الذكورية، ولا سيما ثقافتنا. يظهر هذا الخطر المتخيل صراحة عندما يصير جزءاً من ترسانة من "التكتيكات الجنسية التي يستخدمها العسكريون".

يصف سار "استخدام" العسكريين الأمريكيين "النساء جزءاً من تكتيكات الاستجواب البدنية والنفسية الأقسى لدفع المشتبه بهم الإرهابيين إلى الكلام"⁽²⁷⁾. فقد رفض أحد الضباط المسؤولين عن السجن، وهو المقدم جيمس مارشال، أن يقول: هل كان العسكريون الأمريكيون يستخدمون النساء عمداً كجزء من إستراتيجيتهم العسكرية. ولكن طبقاً لوثيقة مصنفة سرية حصلت عليها وكالة أسوشيتد برس، فإن الجيش يستخدم "فريقاً من النساء فقط بوصفه إحدى وحدات الرد الفوري، التي تخضع السجناء المزعجين في زنازينهم"⁽²⁸⁾. كما اشكت وكالة FBI (مكتب التحقيقات الفيدرالي) من "التكتيكات الجنسية" التي تستخدمها المحققات. وكما ورد فإن "بعض سجناء جوانتانامو الذين أفرج عنهم قالوا: إنهم تعرضوا للتعذيب على يد عاهرات"⁽²⁹⁾.

عندما كشفت هذه القصة وبعدها بأشهر عدة، لم تُعرَّ وسائل الإعلام اهتماماً كبيراً للاعتداء الجنسي والديني في جوانتانامو، باستثناء تقرير وكالة أسوشيتد برس الذي أعده بيسلي دودز. ولكن المتوافر كاشف؛ إذ يصف الاعتداء "باستخدام النساء الجنس لدفع المحتجزين للكلام"، أو استخدام "النساء الفحش بوصفه تكتيكاً استجوابياً" أو "التعذيب المشحون بالجنس



على يد محققات⁽³⁰⁾ و”استخدام الجاذبية الجنسية الأنثوية تكتيكًا“⁽³⁰⁾. وكان عنوان إحدى المقالات في مجلة تايم يقول: ”توحي تقارير جديدة عن إساءة معاملة المحتجزين في جوانتانامو بأن المحققات استخدمت الجنس سلاحًا“⁽³¹⁾. ويستخدم خطاب النساء على أنه أسلحة على نحو أكثر صراحة في تقارير جوانتانامو من تقارير أبي غريب. ومن الأشياء الدالة على ذلك استمرار وسائل الإعلام في الربط بين النساء والجنس حتى قيل: إن الجاذبية الجنسية الأنثوية في ذاتها سلاح. فهنا تصير تكتيكات الاستجواب المصبوغة بالجنس بدائل اختزالية للطبيعة الجنسية الأنثوية كلها. فتختزل هذه الجاذبية الجنسية الأنثوية في مجرد تكتيك أو إستراتيجية ”لكسر“ الرجال، إلى سلاح خطر يمكن استخدامه ضد أشد الرجال مقاومة.

هذا الاختزال الذي يراوح بين تكتيك الاستجواب والسلاح الحربي واستخدام الجنس والجاذبية الجنسية الأنثوية الذي يظهر خوفًا قديمًا من النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية - له دليله في الخطابات الأدبية والعلمية والشعبية للثقافة الغربية، ويمتد عمره قرونًا. كما أن ألفة الربط بين النساء وجنسهن بالتعذيب والأخطار المميتة هي ما يجعل هذه التقارير بهذا القدر من الغرابة. وإن ربط الطبيعة الجنسية الأنثوية بالخطر ليستدعي وصف فرويد لخوف الأخصاء الذي يفترض أن يثار لدى الرجال عند رؤية الأعضاء الجنسية الأنثوية، فإن هذه الأعضاء الأنثوية، فيما يرى فرويد، لا تجسد خطر الإقصاء فحسب، بل خطر الموت نفسه، فالجنس الأنثوي - الأمومي بالتحديد يصور بوصفه مانحًا للحياة ومدمرًا في آن واحد، ومن ثمَّ فهو غريب، أي صادم ومألوف معًا“⁽³²⁾.



إن الصور القادمة من أبي غريب والتقارير الواردة من جوانتانامو عن النساء اللاتي يعذبن الرجال بالجنس صادمة، ولكنها مألوفة لدينا من صور هوليوود عن الأنثى القاتلة التي تستدرج الرجال وتقودهم إلى حتفهم. وهي مألوفة كذلك بسبب الصور الإباحية للمرأة الجلادة السادية الماسوكية التي تمسك بسوط أو حزام، ونظيراتها في هوليوود: المرأة القطعة واليكترا وملائكة تشارلي، والمنتقمات النسويات الكاذبات اللاتي يستخدمن الجنس والعنف لاستدراج الرجال وقتلهم. وعلى الرغم من أن صورة البطلة النسوية الخارقة التي تأخذ ثأرها من الرجال الذين سيطروا عليها صورة جريئة نسبياً فإن صورة الشهوة الجنسية الأنثوية بوصفها فاعلة وقوية ومميتة مثل شهوة عنكبوت الأرملة السوداء جزء من مخيلتنا الثقافية منذ قرون - ولندكر شخصيات أسطورية مثل ميدوزا وجوكاستا، أو شخصيات توراتية مثل سالومي ودليلة وجوديث.

في الخطاب الذي دار حول أبي غريب وجوانتانامو أشارت وسائل الإعلام إلى ما وصفته "بالمزيج السام"، ولكن يبدو أن ذلك المزيج ثلثاه جنس أنثوي وثلثه الأخير النسوية التي أطلقتها مع منحى ديني زاد من غرابته أن الجنس الأنثوي يمكن أن يستخدم للتلويت والتدنيس؛ لأنه ينظر إليه بوصفه نجساً، وليس داخل الإسلام المحافظ وحده (كما تصوره وسائل الإعلام الغربية)، بل داخل الجيش الأمريكي والمخيلة الثقافية الأمريكية عمومًا. ففي سياق التمثيلات الثقافية الشائعة من هوليوود حتى الإعلان التجاري، يمثل الجنس الأنثوي بصورة قبيحة، فهو مفزع وساحر في آن واحد، مثل صور أبي غريب، وهو كذلك كرية وصادم، ولكننا لا نستطيع أن نرفع عيوننا عنه.

تقول سوزان سونتاغ في الوقت نفسه: إن الصور تجعلنا نشعر بالخجل، ومع ذلك بها سمة خالية من أثر أي خجل: "فالجند يقفون للتصوير ويرفعون



إبهامهم قبل الفضائح التي يرتكبونها ، ثم يرسلون الصور إلى أصدقائهم. إن أسرار حياتنا الخاصة التي كنت في السابق مستعداً لأن تفعل أي شيء لتخفيها ، صرت الآن تتهافت على أن تُدعى إلى برنامج تليفزيوني لتكشفها. إن ما تدل عليه هذه الصور هو ثقافة اللاخجل ، وتدل بالقدر نفسه على إعجاب سائد بالوحشية الفجة⁽³³⁾ . وكما سنرى فإن هذه الفجاجة وانعدام الخجل مع المظهر بادي البراءة بل المرح الذي يبدو على الجنود الشباب الضالعين والضالعات في الاعتداءات ، هو جزء لا يتجزأ من ثقافة تُعلي قدر السذاجة. من المفترض أن ألوان الاعتداء كافة قد ارتكبتها الحراس الرجال في حق السجناء ذكوراً وإناثاً في أبي غريب وغيره من السجون الأمريكية ، ولكن الصور التي استولت على عقولنا هي صور النساء الضالعات في اعتداءات جنسية. والاستثناء الوحيد هو صورة سجين أبي غريب المغطى رأسه والواقف فوق صندوق فاتحاً ذراعيه وموصلاً بأسلاك كهربائية ، وهي صورة تستدعي صورة صلب المسيح. وخلافاً لهذا التخريج ، ترى دانا كلاود أن "صورة العراقي المغطى رأسه وهو واقف فوق صندوق يمسك بأسلاك قيل له: إنه لو تركها سيصعق ، تبدو محاكاة لصورة النساء المحجبات في أفغانستان"⁽³⁴⁾ .

إن هذه "الصور هي نحن" ، كما تؤكد سونتاج ، ولكن ليس لأننا لا نخجل وتعجبنا الوحشية ، بل لأن النساء ، والطبيعة الجنسية الأنثوية بالتحديد تمثل على نحو ما الشيء الخسيس والخطير. إن ذلك الربط بين النساء والجنس والعنف هو ما يجعل هذه الصور انعكاساً غريباً لثقافتنا. إضافة إلى هذا ، إذا كانت هذه الصور "هي نحن" ، كما ترى سونتاج ، فليس ذلك لمجرد أنها صور "الفتاة التي تعيش في المنزل المجاور" الضالعة في الاعتداءات ، وليس كما تقول: لأن هؤلاء الشباب والشابات يتعرضون دائماً للعنف والبورنوجرافيا السادية الماسوكية المنتشرة في الإنترنت ، بل لأن هؤلاء الجنود الصغار جزء من



تاريخ له جذور عميقة في العنصرية والتمييز الجنسي يسبغ الجاذبية الجنسية والدناءة معًا على الأجساد الأنثوية والسوداء؟ والبنية. وبتعبير هازل كاربي:

يشبه الجنود الصغار في صور أبي غريب تلاميذ المدرسة الثانوية في أول رحلة لهم خارج الوطن، يتعمدون الابتسام وهم يعلنون لأهل البلد أنهم وصلوا، ويؤكدون لأنفسهم أنهم الأعلى، وأنهم يملكون حق السيادة. وفي أثناء ذلك يقولون "هاي" لأمهاتهم في الوطن. يمكن أن يكون هؤلاء سياحًا أمريكيين في أرض خيالية فيها أجساد أسبغت عليها جاذبية جنسية، فصارت وسيلة تعبير وتفعيل للرغبات العنصرية، التي لا يمكن تحقيقها إلا في مناطق الالتقاء بالآخر، ومن الخطأ تصديق هذه البراءة الظاهرة؛ لأن الغزاة اختلقوا صورة الشعوب التي يتوقعون ملاقاتها، وعززوا تلك الصورة مرة بعد مرة في نصوص شعبية شائعة⁽³⁵⁾.

وعلى الرغم من أن كاربي تخاطب ببصيرة ثاقبة العنصرية الموروثة في أفعال وفي صور أبي غريب، إلا أنها لا تقر بالتمييز الجنسي الذي يغذي دور النساء وصورهن في تلك الصور. وكما رأينا، فإن الصور النمطية للنساء بوصفهن خطيرات ومثيرات جنسيًا بطبيعتهن، تؤثر في الأحداث، وتوجهها كما توجه تأويلنا لها. أما "البراءة الظاهرة لهؤلاء الجنود والجنديات الصغار، فمسألة معقدة بالقياس إلى معنى البراءة وقيمتها في الثقافة الأمريكية الحديثة، وهو موضوع سأعود إليه في الفصل الأخير.

المساواة في حق القتل "إنهن أشد فتكًا من الذكور"

تتضمن تقارير ضلوع النساء في الاعتداءات خلطًا كاشفًا بين خطاب التكتيك والأسلوب والسلاح وخطاب الغرائز والطبيعة الجنسية الأنثوية.



وينطوي هذا الخطاب على مفهوم كون جنس النساء سلاحًا فتاكًا بصورة خاصة؛ لأنه ”طبيعي“. ففي الخطاب الشعبي يمكن استخدام أجساد النساء ودم الحيض والجاذبية الجنسية الأنثوية تكتيكات حربية بسبب قوة ارتباطها بخطر الطبيعة أو قُل الطبيعة الأم، কিفما شئت. ويصلح جنس النساء، شأنه في ذلك شأن السم الطبيعي أو المادة المخدرة، سلاحًا ماضيًا؛ لأن مخيلتنا الثقافية تراه خطيرًا ”بطبيعته“، ولكنه يصبح أشد خطرًا؛ لأننا نتصور إمكانية أن تستعمله النساء للسيطرة على الرجال، يمكن أن يتحول إلى فن للغواية يمكن للنساء به خداع الرجال وتخديرهم حتى يسيطرون عليهم، بل يدمرنهم - ولنذكر مرة أخرى صورة النساء القاتلات في هوليوود.

هذا المزج بين خطابي التكنولوجيا والطبيعة في تصوير النساء على أنهن سلاح يصل إلى مستوى أعلى في التقارير الإعلامية البريطانية والأمريكية عن التفجيرات الانتحارية الفلسطينية. يصف تقرير إخباري في صنداي تايمز اللندنية تكرار التفجيرات الانتحارية النسائية فيبدأ قائلاً: ”إنهن مجهولات يرتدين الحجاب، ولكن عندما يخرجن ليقتلن ربما يتخفين بإرسال شعورهن على شكل ذيل حصان مع ابتسامة جميلة... كابوس إسرائيل الجديد: إن التفجيرات الانتحارية أشد فتكًا من الانتحاريين“، ويواصل الصحفي فيصفهن ”بالسلاح السري“ الفلسطيني، ويقول: إن مدريهن يصفونهن ”بالقنابل الدقيقة البشرية الفلسطينية الجديدة“⁽³⁶⁾. وكما ورد فإن أحد قادة الجهاد الإسلامي يشرح ذلك قائلاً: ”اكتشفنا أن نساءنا يمكن أن يكنّ ميزة يمكن استغلالها... فقد صارت - أجساد النساء - أقوى أسلحتنا“⁽³⁷⁾. وتوصف أجساد النساء في هذا التقرير ”بالأسلحة السرية“ و”الأسلحة القوية“ و”القنابل الدقيقة البشرية“ و”وسيلة قتال الآلة الحربية“. مرة



أخرى، تمزج صورة القنبلة الدقيقة البشرية بين خطابي التكنولوجيا والطبيعة لإنتاج ما تسميه التايمز "تفجيرات انتحاريات أشد فتكاً من الذكور". إن هذا التوتر الذي يحدث بين التكنولوجيا والطبيعة، القنابل والأجساد، قابل للانفجار في ذاته. فتلك النساء التفجيرات الانتحاريات يجسدن هذا التوتر؛ لأنهن يعدن الجسد الأنثوي والأمومي إلى مجال السياسة فتبدو أجسادهن في حالة ازدواج غريب: الجسد والسلاح.

إن الاستشهاديات، شأنهن في ذلك شأن النساء الضالعات في أبي غريب، يربكن الافتراضات الخاصة بالجنس أو النوع، بل يبرزن التداخيات القديمة بين النساء والموت. فصور شابات في التاسعة عشر والعشرين يعذبن آخريّن أو يقتلن أنفسهن يذهلننا بذلك التجاور بين الحياة والموت، والجمال والبشاعة. ولنقارن ما تسميه التايمز "شعرهن الذي على شكل ذيل حصان" و "ابتساماتهن الجميلة" بوصف سابرينا هارمن "ابتسامة فريق التشجيع النسائي" أو وصف ليندي إنجلاند "الابتسامة المرحّة - الجريئة" و "قصة الشعر المرحّة"⁽³⁸⁾. إذا كانت صور تلك الشابات الأمريكيات تستحضر صور الفتيات المحبات للمرح - "حبات قلوب أمريكا" أو "قائدات فرق التشجيع" - فإن صور الاستشهاديات الفلسطينيات تصورهن على نحواً مساوياً لا فكاهاً، ماسوكياً لا سادياً، بجمال حزين لا مرح. فالشائع أن الاستشهاديات الفلسطينيات يوصفن بالجمال والطهر والفداء داخل المجتمعات الفلسطينية، تطبع صورهن على لوحات كبيرة وأيقونات صغيرة فيصرن مثلاً يُتطلع إليه. أما المحققات الأمريكيات فيصورن كمومسات أو عاهرات، وتصور الاستشهاديات كعذارى، مرة أخرى نرى الازدواجية القديمة: نساء يُصورن كعذارى أو كعاهرات، ولكنهن خطيرات في الأحوال كافة.



هؤلاء القتلّة النساء يتركن لدينا، كالنساء المعتديات، سؤالاً ملحاً عن إمكانية المصالحة بين مُثل الشباب والأنوثة عندنا، أو الفتيات والنساء وهذه الوحشية. مع ذلك فإن حيرتنا وارتباكنا وسخطنا، كما يبدو في خطاب وسائل الإعلام الشعبية هي أعراض ”عودة المكبوتات“. فلقد كان هناك ربط بين النساء والجمال والقبح قرونًا، ففي سياق فلسفتنا وأدبنا وطبنا احتلت النساء مكانة العذراء والداعرة معًا. فقد صورن على أنهن يستخدمن الجنس سلاحًا للغواية، ويعد الأكثر فتكًا بسبب ارتباطه بالطبيعة. فهناك دائمًا تصور ما لدينا يجعل ”الشعر المعقوص على هيئة ذيل الحصان“ وقصّات الشعر والابتسامات من أبواب الغواية الخطيرة.

في كتابها ”جيش الورود.. داخل عالم التفجيرات الفلسطينية“، تخاطب باربرا صورة نمطية راسخة أو حقيقة بيولوجية لها انعكاساتها على حياتنا الوجدانية، فتتعي كون ”أكثر جوانب عقيدة الموت غموضًا التي تغلغت في المجتمع الفلسطيني، وهي تخص الاستشهاديات تحديدًا، هي تلك النقلة التي تقوم بها كل امرأة من حاملة للحياة إلى آلة للقتل“⁽³⁹⁾. وخطاب فيكتور عن التحول من ”حاملة للحياة إلى آلة قتل“ يردد ذلك الانتقال من الطبيعة إلى التكنولوجيا، وهو ما يجعل صور تلك النساء بهذا القدر من الغرابة، فهي لا تفهم كيف تتحول حاملات الحياة إلى آلات قتل. مع ذلك فالربط بين الأم والموت يبدو محوريًا لمخيلة ذكورية تكون فيها قوة حمل الحياة التي يتمتع بها النساء هي نفسها سبب خطورتهن تلك الخطورة البالغة، فضلًا عن شدة غموضهن. ومعظم تلك النساء، حسب وصف فيكتور عالقات بين ثقافتين، ولا ينتمين لأيهما، وليس لديهن سوى خيارات قليلة لكسب التقدير والقبول.

وقد قيل: إن أعمال التفجيرات الانتحارية قد جعلت العديد من رجال الدين المسلمين يعلنون أن النساء يمكن أن ينلن الشهادة ويدخلن الفردوس



كالرجال تمامًا على الرغم من معتقداتهم السابقة التي تقول إن النساء لا يمكنهن نيل مرتبة الشهادة^(*). ولكن تدريب النساء في الجماعات المحافظة يستلزم تخفيف القيود على حريتهن في الحركة، واتصالهن بالرجال من خارج العائلة. كما يعني تغيير القواعد الخاصة بما يرتدين وما يكشف عن أجسادهن، التي ينبغي ألا يراها الرجال حتى عند موتهن⁽⁴⁰⁾. (**)(***)

فبعد أن فجرت هبة الدراغمة ذات التسعة عشر ربيعاً نفسها بإيعاز من حركة الجهاد الإسلامي في مايو 2003م، قال أحد رجال الدين المهمين: إنها لم تحتج إلى محرم في طريقها إلى الهجوم، وإنها يمكن أن تخلع حجابها؛ لأنها ”ذاهبة إلى الموت في سبيل الله، وليس لعرض جمالها“⁽⁴¹⁾. إن القيود الدينية الذكورية المحافظة على تحركات النساء تلين عندما يبدأ القادة في إدراك القيمة الإستراتيجية للنساء بوصفهن أسلحة حربية. ففي صباح السابع والعشرين من يناير من عام 2002م، وقبل ساعات من تفجير وفاء إدريس نفسها، وهي أول انتحارية، تحدث ياسر عرفات إلى النساء في مقر إقامته برام الله، وقال لهن: ”إن النساء والرجال سواء... أنتن جيشي من الورود وسيحق الدبابات الإسرائيلية“⁽⁴²⁾(***).

ومثل المجازات المستخدمة لوصف حارسات السجن الأمريكيات، فإن صورة ”جيش الورود النسائي الذي سيسحق الدبابات يظهر فصلاً غريباً بين أجساد النساء الطبيعية المعروفة، وتكنولوجيا الحرب - الدبابات

(*) ما تقوله المؤلفة هنا لا يستند إلى أي دليل من الإسلام، ولا يُظن أن مسلماً يقول بهذا. والمفارقة الكبيرة أن الشهادة في الإسلام بدأت بامرأة هي سمية أم عمار بن ياسر. (المترجم)

(**)(***)(**) منهجها في التأويل منهج النزاع من السياق وسوء التأويل والقص واللصق. (المترجم)

(***)(**) تسحب المؤلفة مفهوم الشهيد المقدس المسيحي على الإسلام، وهذا جانب قصرت فيه، فهي بذلك تخلص للتراث الذي تنتقده (تراث الاستعلاء والجهل والعنصرية). (المترجم).



الإسرائيلية - التي للأجساد القدرة على سحقها. وتقف النساء على الحدود الخطيرة بين الثقافتين والبيولوجي، جيشاً من الورود. يصرن زهوراً جميلة ولكنها ذات أشواك، زهوراً مسلحة بالقنابل القادرة على سحق تكنولوجيا الحرب الحديثة، فهن يمثلن قوة الطبيعة الخطيرة ضد التكنولوجيا الحديثة. واتساقاً مع الصورة النمطية للأجساد الأنثوية في أغلب الثقافات الذكورية، تمثل أجساد النساء الطبيعة، في حين تربط أجساد الرجال بالثقافة: الرجال يعالجون الثقافة، في حين لا تعالج النساء إلا أجسادهن، وعندما يفعلن ذلك تكون الخطورة سمة فيهن. ويرتبط النساء بالجسد في تاريخ الفلسفة وكلاهما مستبعدان من المناقشات الدقيقة للحق والعدل أو السياسة⁽⁴³⁾. فالأجساد، وهي مرتبطة تراثياً بالنساء، ضد العقل والنظام والدولة. فلا عجب أن تثير ظاهرة استخدام النساء أجسادهن بوصفها أسلحة هذا الارتباط الغريب الذي يظهر ويختفي في آن واحد داخل الثقافة المعاصرة.

هل أجساد النساء خطيرة؟

تقول الفيلسوفة الإيطالية أدريانا كافاريرو: إن التكنولوجيا في الغرب صارت معياراً للتمييز بين العنف المشروع والمقبول والعنف غير المشروع والمروع. ويساعد استخدام التكنولوجيا الغربية، على المستويين الحربي والمجازي، على إخفاء دور الأجساد في الحرب، فالأسلحة التكنولوجية المتطورة تسمح للجيش بإحداث دمار شامل بنسبة خسائر بشرية ضئيلة في صفوفها، إذ يسمح لما يسمى "الضربات الجراحية" بالتصويب الدقيق لتقليل عدد المصابين من أفراد العدو والمدنيين على حد سواء - على الرغم من أن هذه الضربات، كما نعلم، كثيراً ما تخطئ أهدافها أو توجه إلى أهداف مدنية. وتدعي كافاريرو أن:



الجسد في ذاته، أو الجسد وحده تحول إلى سلاح قاتل، يظهر بخلاف ذلك بوصفه غير منتظم على الإطلاق، ويمكن القول: إنه لا ولاء عنده وغير شرعي وخائن. وهذا... يتوقف على فضيحة الأسلحة القاتلة التي تتكون من أجساد مجردة غير تكنولوجية. فالحق أن أي حزام ناسف منزلي الصنع لا يستلزم تكنولوجيا. وكما تدّعي الانتحارية ريم صلاح الرياشي، فإن جسدها هو السلاح، جسدها هو الذي ينفجر إلى ألف شظية قاتلة. وهي لا تعدّ جسدها أداة تحمل السلاح وتستخدمه، مثل الجندي الذي يحمل بندقية أو سيفاً، بل تنظر إلى جسدها بوصفه السلاح. وهذا غريب تماماً على التراث الغربي فيما يخص الحرب. وهو تحديداً يربك نوعاً من الحرب تهدف لتكنولوجيا فيها إلى إبدال الدور التقليدي للأجساد المحاربة وإخفائه وتحييده.

وتختتم كافاريرو بقولها: إنه في العرف السياسي الغربي "لا يسمح إلا للتكنولوجيا بامتلاك الموقف الشرعي الصحيح فيما يخص السلاح"⁽⁴⁴⁾.

يشير تحليل كافاريرو إلى أن الجسد، ولا سيما الأنثوي، وبالأخص الأمومي، يختلف عن التكنولوجيا في كونه مفزَعاً حين يتحول إلى سلاح. ويبين عمل كافاريرو أن المجاز الغربي "الجسد السياسي" كان دائماً يستبعد الجسد الأنثوي الذي يرتبط "باللحم والعرضية والضرورة"، بينما تسبغ المثالية على الجسد الذكوري "المبني على صورة مجردة من التناسب والتوازن الكامل والاستقرار الدائم". ولأن المحاربين من الذكور - عرفاً، تقول كافاريرو إن "الأجساد الأنثوية التي تؤدي عمل الأسلحة تجعل الربط القديم البغيض بين السياسة والحرب يبدو غريباً على نحو استثنائي، وذلك ليس من منظور نسوي فقط، بل من منظور الفكر السياسي التقليدي بصفة خاصة"⁽⁴⁵⁾. مع ذلك، فبالنظر إلى الارتباط التقليدي بين الأجساد والنساء،



والارتباط الآخر بين أجساد النساء (وربما أجساد الأمهات خاصة)، والخطر، فعلى خلاف كافاريرو، فإن الأثر الكريه للانتحاريات ليس شاذًا، بل إنه في الواقع، على نحو ما، ممثِّل للخطر الأعظم المتخيل - الأمهات/ النساء اللاتي يملكن السلطة على الحياة والموت.

إذا كان الأمر كما تقول كافاريرو "الأجساد المجردة، غير التكنولوجية، أو بالأحرى الطبيعية... تبدو غير شرعية وغير صائبة سياسيًا" عندما تصبح أسلحة حربية ضد الأسلحة التكنولوجية التي تخفي دور الجسد في الحرب، فإن أجساد الانتحاريات لا بد أن تستثير الخوف من "الأجساد الطبيعية" على الأقل داخل المخيلة الغربية. ونظرًا للارتباطات التاريخية الموثقة بين الجسد والطبيعة والنساء، فإن الخوف من الأجساد الطبيعية عادة ما يثير الخوف من الأجساد الأنثوية أو الأمومية. بل إن أجساد الانتحاريات تُظهر للعيان التوتر القائم بين الأجساد والتكنولوجيا في المخيلة الحديثة، أي أن هذه الأجساد لا تبقى داخل عالم الطبيعة، ولكن معناها السياسي ينفجر في مشهد السياسة الغربية. ولا يكون الفرع من هذه الأجساد مجرد ارتباطها بالطبيعة فحسب - كما تقول كافاريرو - بل أيضًا لأن هذه الأجساد تنسف تلك الصورة النمطية؛ لأنها تحول الجسد والحياة نفسها إلى أفعال سياسية. وسأعود في فصول لاحقة إلى مناقشة عقدة دور الجسد واتجاهاتنا نحوه بالعنف نحو أنفسنا والآخرين.

ولأننا نعدُّ الحرب مجالاً ذكوريًا فإن اشتراك النساء في الحرب والعنف الوحشي سيبدو أمرًا غريبًا جدًّا. ولكننا في الوقت نفسه نظل نتصور أجساد النساء خطيرة بطبيعتها (كما يبين تحليلي خطاب الإعلام حول المحاربات). إن هذا الربط الكامن بين النساء والخطر هو ما يجعل تجنيد النساء، فيما



يصفه غسان حاج بثقافة الانتحاريين "شديدة الذكورية والتنافسية" أمرٌ شديدُ الوقع والصدمة⁽⁴⁶⁾. إن الانتحاريات ودهشتنا وارتباكنا في مواجهة هذا العنف يبرز الأسطورة القديمة التي تدور حول الأخطار الأصلية في جسد الأم/ الأنثى، الخطر الأليق بموقعهن المتداخل بين الطبيعة والثقافة من ارتباطهن بالطبيعة.

هناك أسباب عملية لتجنيد النساء في مثل هذه الأنشطة. ويناقش الصحفي كريستوف رويتر، في تاريخه للتفجير الانتحاري، معدلات الانتحاريات العالية بين نمور التاميل في سريلانكا، ويقول: إنهن يمثلن ما يقارب 60 في المائة من القوات الانتحارية. وهو يعزو ارتفاع معدل اشتراك النساء إلى "التحرر الحديث للتاميليات"، وإلى "كونهن مُنحَن الحقوق نفسها والواجبات العسكرية مثل الرجال" - إلى تحرير النساء - والفاعلية العملية للتفجيرات. وفي الوقت نفسه الذي يثير فيه نقطة تحرر النساء فإنه يبعدها عن النسوية الغربية: "من المشكوك فيه جداً أن يكون لهذا المعدل المرتفع لاشتراك النساء في مهام التفجير علاقة بالالتزام بأي صورة من صور النسوية الغربية. والأرجح أن حركة LTTE - حركة تحرير نمور التاميل - وقادتها تحتاج إلى "دم جديد"، فقد مات كثير من التاميليين الرجال أو هاجروا، والقليل الباقيون مطلوبون لمهام قتالية ضد القوات الحكومية. إذ يعد الرجال أصلح للقتال؛ لأنهم قادرون على السير مسافاتٍ أطول حاملين أسلحة أثقل وزناً، أما النساء فيسهل عليهن إخفاء القنابل تحت ملابسهن أكثر من الرجال، ويتظاهرن بأنهن حوامل مثلاً، وهذا تقسيم للعمل بناءً على الجنس. كما أن الحزام الناسف الذي يرتديه المهاجمون الانتحاريون، والذي أتيقن قادة حركة تحرير نمور التاميل صنعه بمرور السنين، كان في الأصل مصممًا خصيصًا للجسم الأنثوي"⁽⁴⁷⁾.



هذه الفقرة من كتاب رويتر عن التفجيرات الانتحاريات توجه تحليل الطرق المعقدة والمتناقضة التي يعمل بها الجسد الأنثوي، والأمومي تحديداً، في المخيلة الغربية. أولاً من الجدير بالذكر أن رويتر يقدم تكهنات دونما مثال على أن النساء يسهل عليهن إخفاء القنابل تحت ملابسهن أكثر من الرجال ويتظاهرن بأنهن حوامل. ودونما دليل على رأيه (وهو غريب في سياق عرضه المفصل بعيداً عن هذه النقطة)، يتخيل رويتر الجسم المفترض أن يبدو حاملاً لجنين أكثر الأجسام الانتحارية فاعلية.

هذه الصورة لأجساد الحوامل التي تتحول إلى أسلحة قاتلة، تستحضر شبح القوة الخطيرة الغامضة التي لجسم الأم على الحياة... والموت. فإذا ذكرنا ما يقوله رويتر من أن الحزام الناسف صمم أصلاً على الجسد الأنثوي، المجند بوصفه "دمًا جديدًا"، فهل نبالغ إذا استدعينا أنماطاً أخرى من الأحزمة الأنثوية المرتبطة "بدم جديد" مثل الأحزمة الصحية. وإذا تذكرنا مجاز الدم، فهل نفترض أن مرونة أجساد النساء هي ما جعلها أصلح في دور "مفجرات الجسد" كما تسميهن أدريانا كافاريرو؟ إن مناقشة رويتر للسيولة الأكبر التي تتمتع بها أجساد النساء، حيث يمكن أن يتغير شكلها في الحمل مما يسمح باستخدام ملابس فضفاضة يمكن أن تخفي الأسلحة، تقدم دليلاً جديداً على تصور السيولة في الجسد الأنثوي.

وفي سياق الثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، يصف الطبيب النفسي فرانز فانون تلك الطبيعة المتغيرة لأجساد النساء وملابسهن أيضاً، بأنها تصبح مفيدة لأعمال الحرب والعنف. ففي "رفع النقاب عن الجزائر" يحلل فانون كيف تخلع النساء الحجاب وترتديه حتى يسهل عليهن المرور



بالأسلحة من نقاط التفتيش⁽⁴⁸⁾. ويصف كيف يؤثر تغير ملابس الجرائيات في رؤيتهن لأجسادهن وحركات عضلاتهن، أو ما يسميه "منظومتهم الجسدية". معنى ذلك أن الخبرة الحياتية لهؤلاء النساء، وإحساسهن بعملية التجسد يتغير بتغير ما يلبسن. ومثل عرض رويتر للتفجيرات الانتحاريات، يشير تحليل فانون أيضاً إلى وجود شيء موروث في أجساد النساء يجعلها طيعة ومرنة، وهو ما يسميه "غرائز" الجرائيات، مع ما تنطوي عليه التسمية من إشكالية.

إن هدي من استحضار وصف فانون أجساد النساء المسلحات مع وصف رويتر هو إظهار أن أجساد النساء توصف بأنها مرنة ومتغيرة إلى درجة تحسم أمر استخدامها كأسلحة. في أعلى درجاتها تصور النساء على أنهن حيوانات تشبه الحرباء، يستطعن (غريزياً) أن يغيرن أجسامهن بهدف التضليل، وبهدف إخفاء الخطر الكامن تحت ملابسهن. وهكذا يختزل الجسد كله في سوائل جسدية، أبرزها الدم، حتى إن سوائل الجسم هذه هي ما يمثل الأجساد الأنثوية نفسها. وكما بينت كافاريرو وغيرها من فلاسفة النسوية فإن "الجسد المطرود من السياسة جسد أنثوي" يصور على أنه سائل وغير متسق وغير عقلاني⁽⁴⁹⁾. ولكن، مرة أخرى، هذه السيولة المتعلقة بأجساد النساء تسبب لنا القلق ليس لأنها مرتبطة بالطبيعة، بل لأنها غير قابلة للاحتواء. فالسوائل توحى بالزوجة والفوضى وغياب الشكل، وهي أشياء تفرق أي محاولة لاحتوائها داخل فئة محدودة مثل الطبيعة أو الثقافة. فالجسم الأنثوي المصور سائلاً يفيض من الطبيعة على الثقافة، وهذه الحالة اللزجة هي مصدر القلق، وهي ما يجعلها تبدو خطيرة وغير ملائمة، فالأجسام السائلة لا تنتمي انتماءً حقيقياً للطبيعة أو للثقافة، كما أن تحديها هذا التمييز هو الذي يجعلها غريبة.



النسوية الانتقائية

يدعي رويتر أيضاً أن زيادة الفدائيات - الانتحاريات بين نمور التاميل هي نتيجة تحرر التاميليات، وليس نتيجة إيمان بالنسوية الغربية. وربما يميز في ذلك بين أشكال من النسوية خاصة بالتاميليات وأخرى غربية. وعلى كل حال فإن خلاصاته عن دور تحرر المرأة والنسوية غير واضحة.. فالنسوية فيما يبدو تحتل مكاناً غير محدد في عرضه للتفجيرات الانتحاريات، حتى عندما تكون مساواة النساء - حقوق الرجال نفسها وواجباتهم - في هذا العرض هي المسؤولة صراحة عن زيادة مشاركة النساء.

وكما رأينا، فإن ياسر عرفات يعمد إلى استثارة خطاب مساواة المرأة ليشجع النساء على الاشتراك في العنف. ومثل ما سمي بالمساواة في حق الاعتداء الذي مارسه جنديات في أبي غريب، فإن الانتحاريات قد أشعلن جدلاً نسوياً بين الفلسطينيين حول مسألة إمكانية أن "تقفز النساء على الحواجز المجتمعية لتنضم إلى صفوف التفجيريين الانتحاريين"⁽⁵⁰⁾ حسب كلام الصحفي. وكما هو حال المناظرات النسوية التي أشعلتها صور أبي غريب، فإن تكييف خطاب المساواة بحيث يبرر مشاركة النساء في العنف والحرب، ولا سيما في أشكاله الانتحارية، لا يشير فحسب إلى سيولة الخطاب بل أيضاً إلى مشكلات موروثية في خطاب المساواة كما يستخدمه النسويات والآباء المحافظون الذين يشنون الحروب.

إذا كانت مجازات النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية التي تصورها مصدر خطر، وذلك المزج القاتل بين الصنعة والطبيعة ليس بجديد، فإن تكييف خطاب المساواة قد أُستخدم قرونًا لتبرير العمل العسكري والاحتلال الاستعماري، ولا يزال يستخدم من قبل الحكومات الغربية عندما يلائمها



تبرير إرسال "مقاتلي الحرية" "لتحرير" مجتمعات موصومة بالتخلف بسبب معاملتها للنساء. ويمكننا إلقاء اللوم على النسوية بسبب النساء المعتديات في أبي غريب واستخدامها في الوقت نفسه لتبرير غزو أفغانستان لتحرير النساء. تدور تبريرات الولايات المتحدة في غزو العراق وغزو أفغانستان خاصة حول ما سمته الباحثة الأدبية جاياتري سبيفاك الخطاب الإمبريالي الغربي عن "إنقاذ النساء السمر من الرجال السمر"⁽⁵¹⁾.

صار الاستخدام الانتقائي للنسوية والحرص على النساء أمراً أساساً في الخطابات الإمبريالية. فعلى سبيل المثال، في نهاية القرن التاسع عشر أنشأ اللورد كرومر، القنصل العام البريطاني في مصر، اتحاد الرجال لمعارضة حق الانتخاب للنساء في إنجلترا، وفي الوقت نفسه كان يستخدم مقولات عن قهر النساء لتبرير احتلال مصر⁽⁵²⁾. وفي خمسينيات القرن العشرين، كان قدر كبير من الخطاب المستخدم لتبرير الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر منصباً على محنة المرأة الجزائرية التي كان الحجاب رمزاً لقهرها⁽⁵³⁾. وقد رأينا اهتماماً مماثلاً بالحجاب في وسائل الإعلام الحديثة، عندما استخدم لتبرير العمل العسكري في أفغانستان عندما صار الرداء الكاسي "البوركا" والحجاب أبرز علامات قهر النساء. امتلأت وسائل الإعلام بالمقالات التي تشير إلى الغزو الأمريكي كأنه تحرير "للأفغانيات عن طريق نزع حجابهن". وتحدث الرئيس بوش عن تحرير "النساء المحجبات"⁽⁵⁴⁾. وسأضيف المزيد عن الهوس "بنزع حجاب المسلمات في الفصل الآتي"⁽⁵⁵⁾.

في أول خطاب إذاعي لها بعد الحملة العسكرية، استخدمت السيدة الأولى لورا بوش الأفغانيات لتبرير الغزو بقولها: "بفضل مكاسبنا العسكرية الأخيرة في جزء كبير من أفغانستان، لم تعد النساء سجينات في بيوتهن...



فالحرب على الإرهاب هي أيضًا حرب من أجل حقوق النساء وكرامتهن⁽⁵⁶⁾. وقد رد الرئيس بوش هذا الموقف في خطاب حالة الاتحاد لعام 2002م: "آخر لقاء لنا في هذه الغرفة كانت أمهات أفغانستان وبناتها أسيرات في بيوتهن ممنوعات من العمل أو الذهاب إلى المدرسة، أما اليوم فالنساء في حرية". (لاحظ أن بوش يشير إلى أمهات أفغانستان وبناتها ليس فقط ليستميل الأسر، بل ليربط بين أفغانستان نفسها والنساء أو البنات)⁽⁵⁷⁾. وتربط مقالة في سان فرانسيسكو كرونكل بين أفغانستان نفسها والنساء: "تخرج النساء من الظلال، وكذلك ستخرج أفغانستان"⁽⁵⁸⁾.

الخلاصة: أن استيعاب خطاب حقوق النساء ومساواتهن باسم العنف - على أيدي المسيحيين المحافظين كما يمثلهم آل بوش، والمسلمين المحافظين كما يمثلهم شيوخ حركة الجهاد الإسلامي، الذين يدعمون الاستشهاديات - يدل على أن الكفاح من أجل حقوق النساء والمساواة كفاحٌ جدلي ومادي معًا. نفهم من ذلك، كما قال نسويات كثيرات: إن الاكتفاء بالحشد الجدلي للحقوق والمساواة فقط لا يمكن أن يفسر الاختلافات الاجتماعية التاريخية أو المادية التي تحكم، إن لم تهيمن على حياتنا، والأهم من ذلك، معنى تلك الحياة. وكما سنرى في الفصل الأخير، من اللازم للنساء أن يكن قادرات على إبداع معانٍ كثيرة لحياتهن خارج الأعراف الذكورية التي تواصل ربط النساء والحبس والموت، وإلا ستختزل حرية النساء في مجرد حرتهن في قتل أنفسهن.

الجميلة ترؤس الوحش

حين كنا مذهولين من صور الانتحاريات المراهقات والنساء المعتديات في أبي غريب، كانت جيسكا لينتش أشد المحاربات المراهقات جذبًا لقلوب



الأمريكيين؛ فقصتها ليست قصة هجوم بل دفاع عن النفس ومعاناة ونجاة. في أول الأمر قدمت وسائل الإعلام لينتش في صورة «رامبو أنثوي في سن المراهقة» حاربت الأعداء فأطلقت النار حتى نفدت ذخيرتها، وعلى الرغم من إصابات الرصاص دخلت في معركة بالسكين قبل أن تمسك بها القوات العراقية. أما الآن فتغيرت قصتها إلى حد أننا نعرف الآن أن الأطباء العراقيين أنقذوا حياتها وعاملوها بعطف وليس كأسيرة حرب، بعد إصابتها بجروح من اصطدام سيارة همفي. فلم تطلق ناراً من بندقية، ولا طعنت أي عراقي، ولم تصبها أي جروح من طلقات نارية أو نالها اعتداء من قبل العراقيين.

وعلى الرغم من تغير الرواية، يُحتفى بجيسيكا كأنها بطلة؛ لأنها فيما يبدو تمثل خير الأنوثة الأمريكية، أيًا كانت هذه الأنوثة الأمريكية. فقد تحولت إلى أحد اختبارات رورشاخ^(*) يقيس مثلنا المتعلقة بالأنوثة وقوة البنات. وهي «أميرة» و «سيدة في محنة»، وهي «رامبو أنثي» مراهقة تسقط بسلاحها أي رجل في طريقها، وهي الفتاة الريفية الساذجة التي نشأت في وادٍ صغير في فيرجينيا الغربية، وأصدقائها بالمراسلة مجموعة من أطفال الحضانة، وهي «ملكة اللطف»، و «الفتاة المسترجلة الفوضوية» التي تعلمت طرق الحياة في الغابة ومصارعة الحياة من أخيها وأبيها المتحيزين لجنسهما. وفوق كل شيء هي «فتاة قوية من سلالة أمريكية أصيلة» و «محاربة شقراء جميلة» عانت من أجلنا ولا تريد منا سوى أن نعترف بأنها «جنديّة أيضاً»⁽⁵⁹⁾.

يقول المؤرخ العسكري جون أ. لين «هناك نقلة غربية؛ فإننا نريد خوض الحروب ولكننا لا نريد أن يموت أحد من الآخرين. وعلى ذلك فالجنديّة لينتش بطلة على الرغم من أنها لا تفعل الكثير، فقد عانت من أجلنا»⁽⁶⁰⁾.

* إشارة إلى القوط الصحية النسائية التي تستعمل في فترة الدورة الشهرية واستعمال دم الحيض في عمليات الاستجواب. (المترجم).



بتعبير آخر، هي البطلة المثالية؛ لأنها امرأة تعاني، وهي مثال التضحية بالنفس والمعاناة الأنثوية، مثل مريم العذراء التي تعاني من أجلنا. فهي رمز المنا، وليس من قبيل المصادفة أن ترتبط هذه الصورة ارتباطاً وثيقاً بكونها امرأة. وبالتحديد أكبر، فهي تُقدّر وتُحترم؛ لأنها قضت ثمانية أيام في مستشفى عراقي؛ لأنها فيما يبدو فتاة بيضاء جميلة صغيرة بريئة، كالفتاة التي تعيش في البيت المجاور. أما شوشانا جونسون، وهي امرأة أمريكية سوداء أسرت في العملية نفسها، وقضت واحداً وعشرين يوماً في سجون عديدة وتعرضت لسوء المعاملة، فإنها تبقى في الظل. إن رد جيسिका على منقذيتها من تحت أغطية السرير - "أنا جنديّة أمريكية أيضاً" عندما أخبروها أنهم جنود أمريكيون جاءوا لحمايتها وإعادتها إلى الوطن، هذا الرد يمثل الصورة العكسية للارتباك الذي حدث في أثناء عملية إنقاذ شوشانا جونسون، عندما لم يصدقها الجنود في أول الأمر أنها واحدة منهم، وأمروها بالنزول أرضاً مع الأسرى العراقيين.

لقد صارت جيسिका لينتش، وشوشانا جونسون بدرجة أقل، جزءاً من الحملة الإعلامية العسكرية. فقد استعملت الصحافة والبنّاتجون، سواء بسواء، قصة لينتش ليست فقط لضمان الدعم الشعبي للحزب، بل أيضاً لتحسيس القوات على الأرض، فطبقاً لرواية ريك براج، كاتب سيرة لينتش، فإن شائعات أسر جيسिका وتعذيبها جعلت الأمريكيين "راغبين في القتل" و"فخورين" بفعل ذلك (61). وحسب كلام أحد صحفيي النيويورك تايمز: "عندما تورطت القوات الأمريكية في أول أيام الحرب، كانت - جيسिका - بشيراً بتحول عسكري كبير. فهي رامبو أنثى في التاسعة عشرة من عمرها، حاولت شق طريقها بالنار لتفلت من براثن الأعداء، وتقتل كل رجل وقف



في طريقها⁽⁶²⁾. وقد تبين أن هذه التقارير كاذبة، كما عادت مجازات الأسلحة والدروع البشرية والحروب الدعائية للظهور في الصحافة: فقد بدأ الصحفيون يصورون لينتش وعملية إنقاذها الدرامية "بالأسلحة" في "حرب" البنتاجون "الدعائية" حتى تبت ثقة الأمريكيين بعسكريهم.

تقول المؤرخة ميلاني ماكليستر: إن الجندية لينتش استخدمتها وسائل الإعلام الإخبارية استخدامًا "ما كان قط" ليحدث لرجل، بوصفها ضحية وبطلة. فقد وصفت بالمقاتلة حتى الموت، وصورت على أنها شابة جميلة ومن ثم ضعيفة⁽⁶³⁾. وتنبه ماكليستر إلى أن أوصاف شجاعته نفسها تؤنثها. فمثلاً علق السيناتور بات روبرتس بقوله: "نحن نتحدث عن الجسارة" وهو مصطلح - spunk - لم يكن ليستخدم لوصف جندي ذكر. وتخلص ماكليستر إلى أن "قصص عملية إنقاذ لينتش صورتها ضمناً أوصراحة مثل النهاية الكلاسيكية السعيدة لقصة أسر كلاسيكية أمريكية. إذ لم تعطنا أسابيع الحرب الأولى صوراً كثيرة لعراقيين يرحبون بإنقاذهم على يد محررين أمريكيين كما توقعنا، فإن صورة إنقاذ امرأة أمريكية شقراء تكون ثاني أفضل شيء يؤمل⁽⁶⁴⁾ كما تصفها بأنها كالسلاح الدفاعي بالنسبة لصدام والبنتاجون معاً.

وترى ريك براج أن لينتش ظلت حية لقيمتها "الدعائية" لصدام حسين: "كانت جندية أمريكية شقراء جميلة وستبدو لافتة في التلفزيون، لوبقي صدام في السلطة مدة كافية ليستخدمها كدعاية"⁽⁶⁵⁾. وتدعي براج أن ميليشيا صدام حسين الفيدرالية استخدمت لينتش "درعاً بشرياً"، واستخدمت المستشفى الذي كانت لينتش محتجزة فيه مرفقاً آمناً لعلمها أن "الأمريكيين لن يقصفوا مستشفى به جندية أمريكية ترقد بلا حيلة في فراشها... فقد كانت أكثر من مجرد أسيرة حرب، كانت درعاً بشرياً"⁽⁶⁶⁾.



ليست براج الوحيدة التي تصف استخدام النساء بأنهن أدوات دفاعية حربية، فالصحفي نيكولاس كريستوف أيضاً يصف النساء بالأسلحة الدفاعية، أو الدروع البشرية التي استخدمت إستراتيجياً في العراق فيقول: ”في العالم الإسلامي تجعل قيم الفروسية أشد المقاتلين تعطشاً للدماء يترددون في قتل الجنديات أو نسفنهن عند نقاط التفتيش. ولهذا السبب تحديداً، طلبت من امرأة أن تجلس إلى جوارى في المقعد الأمامي حين كنت أقود سيارتي في أحد الطرق السريعة الخطرة في العراق على أساس أن يتردد القناصة المرتبكون في إطلاق النار“. وفي المقال نفسه وإضافة إلى استخدام النساء دروعاً بشرية، يفصل كريستوف الطرق التي تقيد فيها النساء في دول إسلامية كالعراق كجزء من الإستراتيجية العسكرية⁽⁶⁷⁾. نرى هنا أنه إضافة إلى تصوير النساء على أنهن أسلحة حربية هجومية في حالات أبي غريب وجوانتانامو والاستشهاديات، فإنه يمكن تصويرهن بأنهن أسلحة حربية دفاعية لحماية الرجال. إذ يقال لنا: إن من يوصفون بأشد المقاتلين تعطشاً للدماء ”سيرتبكون“ لمجرد وجود النساء.

تطورت قصة لينتش من قصة رامبو مراهقة إلى قصة فتاة مجروحة عديمة الحيلة أنقذها العراقيون لأنها شقراء وجميلة. ويصنع أحد الصحفيين الموقف كالاتي: ”شعر طبيب عراقي بالأسف من أجل جيسيك، حتى إنه خاطر بحياته ليساعد على إنقاذها، وعلى الأرجح أن ذلك ما كان ليحدث لو كانت جندي مارينز أشعر سيئ الرائحة“⁽⁶⁸⁾. أو حسب كلام أخيها: ”انظروا إلى ذلك الوجه، من يقاوم الوقوع في حب ذلك الوجه؟“⁽⁶⁹⁾ يمكننا القول: إن قصة جيسيك لينتش صارت جزءاً مما تسميه راي تشو ”متلازمة كنج كونج“ حيث تروض الجميلة الوحش، وحيث يقع أشد الناس تعطشاً للدماء



في حب امرأة بيضاء مليحة الوجه⁽⁷⁰⁾. وكما تقول تشو: "ولأنها نفسها ضحية للقهر الذكوري... تصوير المرأة البيضاء مفصلة قصة التقدم، بين العقل الذرائعي المستتير والهمجية" الملصقة بالعالم الثالث. "المرأة البيضاء هي ما "ينتجه" الرجل الأبيض وينجذب إليه الوحش"⁽⁷¹⁾. وبالنظر إلى مكانة البطولة التي تحظاها حالياً، في زحام الوثائقيات التليفزيونية والكتب التي تتناولها، فإننا نرى أن "المتمردين المتوحشين الأعداء" وأطباءهم لم يكونوا وحدهم من وقعوا في حب المرأة البيضاء عديمة الحيلة، فقد تكالب الشعب الأمريكي على قصتها يلتهمها التهاماً بحلوها ومرها، كأنها مسكن لآلام جروح الحرب أو الذنب الاستعماري.

تربط ما كليستر مجازاً تاريخياً يشبه "متلازمة كنج كونج" بقصة إنقاذ لينتش، فتقول: إن الضجة الإعلامية حول إنقاذ لينتش جزء لا يتجزأ من حكايات عمرها مئات السنين عن أسر النساء وإنقاذهن، فالأسير في هذه القصص (فرد عادي بريء، غالباً ما يكون امرأة) يجسد شعباً يهدده خطر خارجي. والأسيرة تواجه أخطاراً وتتمسك بإيمانها، وبذلك تصوير رمزاً يمثل الهوية الوطنية الطاهرة ذاتها"⁽⁷²⁾. وهذا وصف دقيق صحيح للدور الذي لعبته قصة إنقاذ لينتش في مخيلة الأمة. فقد تمثل الأمريكيون براءتها وصلابتها معاً، وهما الصفتان اللتان تبلورا وامتزجا بعد 11 سبتمبر، عندما تبنى الأمريكيون شخصية الضحية البريء، والمنتقم صاحب الحق في أن واحد (وسنعود لهذه التركيبة من البراءة وروح القتال في الفصل الرابع). تصف ما كليستر كيف تدور قصص الإنقاذ عبر القرون حول نساء بريئات طاهرات، أظهرن شجاعة أمام أسريهن الكفرة الهمجيين. وتخلص إلى أنه "في النهاية، تشير القصص إلى أن الله يحمي الأمة الفاضلة كما أنقذ بناته البريئات"⁽⁷³⁾. فصفات البراءة والجرح الممزوجة بالجسارة والثبات،



وهي الصفات التي ارتبطت بالشابة جيسيكا لينتش صارت تجسيداً لذهنية "الشجاعة في مواجهة الخطر" الأمريكية بعد 11/9. إضافة إلى ذلك، فهذه التركيبة الفاضلة من البراءة والشجاعة صارت تبريراً للحرب نفسها - فهي - جيسيكا - تستحق القتال من أجلها. وكما توضح براج، ألهمت قصص لينتش الجنود للمخاطرة بحياتهم. فقد ملكت قصة إنقاذ لينتش على الأمة خيالها وهي تدخل حرباً جديدة، وكما تقول ماكليستر كان ذلك؛ لأن "الأمريكيين هُيئوا لتوقع قصة إنقاذ - ليس فقط لأن رئيسنا قال لنا: إننا سننقذ العراق، وبنقذ أنفسنا، بل لأن قرنين من ثقافتنا وأكثر جعلت من تحرير الأسرى مجازاً يعبر عن الصلاح الأمريكي"⁽⁷⁴⁾.

أشد الأسلحة الحديثة تأثيراً في الترسانة الغربية

سواء كانت النساء فرادى أو ممثلات عن كل الأمريكيات أو المسلمات، بطلات أو كباش فداء، ضحايا أو معتديات مضطهدات أو نسويات منتقمات، فإنهن دائماً عنصر مركزي في التركيبات الجدلية التي تدور حول العمل العسكري الأخير في الشرق الأوسط. ففي كل ما لمست من حالات بإيجاز في هذا الفصل، صورت النساء إما كأسلحة حربية دفاعية هجومية، وليس كغيرها من الأسلحة الحربية، بل بوصفها أشد الأسلحة خطراً وأمضاها. وفي سياق هذا الخطاب يمكن للمرأة أن تكسر أشد الرجال ورعاً بسلاح الجنس؛ فشعرها المعقوص كذيل الحصان، وابتسامتها الحلوة يمكن أن تستخدم أسلحة فتاكّة، وبما لديها من مفاتن في ضعفها ووجها المليح، يمكنها أن تخضع أشد الأشرار تعطشاً للدماء وكسب قلب الصديق والعدو سواء بسواء.

تبلور كلمات كاتب العمود الصحفي نيكولاس كريستوف خطاب النساء سلاحاً فتقول: "كانت أول مرة أرى الرجال العراقيين في حالة رعب تام من



القوات الأمريكية البريطانية في البصرة، عندما رأيت جمعاً من الرجال شلتهم الرهبة يحملون في نموذج لأشد الأسلحة الحديثة فتكاً في الترسانة الغربية. كان اسمها كليز، في يدها بندقية آلية، وفي خوذتها زهرة⁽⁷⁵⁾. لقد كان العرف الشائع أن تسمى القنابل والقاذفات بأسماء النساء، فالطائرة التي ألقت القنبلة الذرية التي أنهت الحرب العالمية الثانية كانت على اسم القاذفة السينمائية في هوليوود ريتا هيوارث في أحد أدوار الأنثى الفتاكة الشهيرة "جيلدا". والآن فإن أشد الأسلحة الحديثة فتكاً في الترسانة الغربية اسمها كليز. فقد اتضح أن السلاح السري للحرب الحديثة امرأة تمسك بندقية وزهرة. وهي تحتل مكاناً في مخيلتنا لا يختلف كثيراً عن الأنثى الفتاكة، التي تضع زهرة في شعرها ومسدساً في كيس نقودها وتستدرج الرجال إلى حتفهم بسحرها. فهي نفسها زهرة قاتلة... وقد تكون جزءاً من جيش من الورود. فلا عجب أن تستمر النساء في احتلال المكان الذي جعلناه لهن بجدلنا الفكري، ولكن في صور أكثر مباشرة وصراحة. وفي أشد الحالات مباشرة وحرّفية تصير النساء أسلحة تنفجر فعلاً، تصبح قنبلة الجمال المجازية قنبلة حقيقية.

سكندر



2

هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟

إن خطاب تحرير "النساء المحجبات" ومناظرات الكونجرس الأمريكي حول خدمة النساء في الجيش، ثم الاعتداءات الجنسية في سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو، ومسألة النوع والاختلاف الجنسي والطبيعة الجنسية كلها ستؤدي دوراً رئيساً في بناء المفهوم الغربي "للحرية الكوكبية"⁽¹⁾. وفي هذا الفصل، أطرح رؤيتي بأن الحرية الكوكبية تشهد عملية إعادة تعريف من زاوية الحرية الجنسية، التي تصور بوصفها حرية عرض الجسد الأنثوي، وارتداء أي ملابس، وحرية التسوق لشراء تلك الملابس. فقد اختزلت حرية النساء في الغرب في حرية الملبس (ولا سيما الملابس المكشوفة لعيون الآخرين) التي تحكمها قوى السوق الخاصة بالموضة والروح الاستهلاكية. وتستخدم هذه الرؤية لحرية النساء لتبرير العمل العسكري خارجه، ولتؤكد للغربيات تمتعهن بالحرية في أوطانهن. ويُخفي خطاب تحرير النساء خارج العالم الغربي قهر المرأة داخله، وفي الوقت نفسه يؤكد لنا أننا - الغربيات - نتمتع بالحرية. وأقوم في هذا الفصل بتحليل الأساليب التي يتبعها المتحدثون عن تحرير "النساء المحجبات" من "التقاليد المتخلفة"، وأبين أنها تحمي صور الحرية والتميز المرفوعة هنا في العالم الغربي.

كما أنني أُبين كيف أن هذه الأشكال من التحرر - هنا أو في الشرق الأوسط - تقترن بينى وممارسات مقيّدة. ففي الولايات المتحدة مثلاً



أنتجت حركة تحويل الأمومة إلى مهنة معايير ضبط تتبناها النساء لدرجة أن كثيرات منهن لا بد لهن أن يلجأن إلى استخدام عقاقير طبية - مثل الحبوب المنومة والبروزاك،^(*) وتناول كمية كبيرة من الكافيين للوفاء بجدول مهماتهن الضاغط. وفي هذا السياق، ما معنى الكلام عن حرية النساء أو إرادتهن الحرة؟ إذا اختزلت الحرية في حرية التسوق أو حرية إنجاب وتربية الجيل الجديد من المستهلكين الجيدين، فهل يدهشنا أن يعاني نساء كثيرات الاكتئاب ومشاعر اللاجدوى واللاقيمة؟ (2) .. وأختتم الفصل بتقديم رؤية بديلة للحرية تتجاوز السوق الحرة إلى حرية إبداع حيوات ذات معنى.

تصدير النسوية

في سياقات وأوقات تاريخية أخرى (مثل الاستعمار الإنجليزي في مصر والهند والاحتلال الفرنسي للجزائر والإصلاحين الجمهوريين في الإمبراطورية العثمانية) طرح علماء النسوية على نحو مقنع، ودلوا بقوة على أن النوع والاختلاف الجنسي والطبيعة الجنسية عناصر جوهرية في تكوين الوطنية والإمبريالية. فقد أُسْتُخْدِمَ تحرير المرأة وحقوق النساء عبر القرون مبررًا للمهام الاستعمارية والإمبريالية التي تدعم مفاهيم الأمة والوطن الأم أو الوطنية. وقد ارتبطت هذه المهام كذلك بإسباغ مفهوم السواء على الشهوة الجنسية في مقابل الانحراف الجنسي المتعلق بأهل المستعمرات من منظور المستعمرين، أو المتعلق بالمحتلين من منظور أهل المستعمرات (وبخاصة في المشروعات الاستعمارية المرتبطة بالشرق - فالغرب يرى الشرق في كبت جنسي والشرق يرى الغرب في انحلال جنسي).

* هذا تفسير مفروض على النص متزوع من سياقه. (المترجم).



وقد تم تطوير مفاهيم الأمة والوطن وتوسيعها وتبريرها من خلال النوع، ومن بينها المجازات المرتبطة بالنوع مثل الوطن الأم والوطن الأب، أو المجازات التي تؤنث البلاد أو المناطق وتذكّرُها، ومفاهيم أخرى مرتبطة بالنوع مثل مفاهيم المواطنة، أو مفهوم الجندي المواطن، وهو مفهوم ذكوري مع تأنيث أهل المستعمرات. ففي وسائل الإعلام الأمريكية يتم تصوير أفغانستان وبورما في أغلب الأحوال كأنثى، بوصفها دولاً تحتاج إلى التحرر أو ديمقراطيات ناشئة تحتاج إلى الحماية⁽³⁾. وعلى سبيل المثال، رأينا في الفصل السابق، في خطاب حالة الاتحاد لعام 2002م إشارة الرئيس بوش إلى أمهات أفغانستان وبناتها، ليس من باب استدعاء روح الأسرة فحسب، بل أيضاً للربط بين الدولة نفسها والأنوثة.

لا يزال الخطاب الحديث في الولايات المتحدة الذي تصاغ من خلاله مفاهيم الأمة والوطنية والوطن، يدور حول "مسألة المرأة". وبالتحديد فإن قوة خطابات الحرية والديمقراطية والأمن تعتمد على استخدام النوع والاختلاف الجنسي والجاذبية الجنسية - ممثلة في ملابس النساء - في بناء غرب حر ديمقراطي آمن مقابل شرق أوسط إسلامي مزعزع ومستعبد وديني. وتواصل المناقشة الحالية المنطق المعاكس للخطابات الإمبريالية التي تضع "الغرب" مقابل "الشرق"، "المتحضر" مقابل "الهمجي"، "التخلف" مقابل "التقدم"، وهي تقيس هذه الصفات من زاوية النساء والجنس. وعلى سبيل المثال، في خطاب ذكرى 9/11 من عام 2006م، قال الرئيس بوش إننا نخوض حرباً ضد إمبراطورية إسلامية متطرفة، النساء فيها سجينات في بيوتهن"، وإن هذه الحرب "كفاح من أجل الحضارة ضد المتطرفين الإسلاميين "الأشرار".



إن اهتمام الولايات المتحدة بتحرير النساء خارجها من تقاليد دينية قاهرة تُعَدُّها متخلفة، يعمل على التأكيد لنا على حرية النساء الجنسية في الغرب من ناحية، وعلى شرعية وضع القيود على الإرادة الجنسية للنساء من ناحية أخرى. بمعنى أن التركيز على "الحرية" في أماكن أخرى فيما يتعلق بالنساء والشهوة الجنسية أضعف من أن يحجب قلقاً بشأن حرية النساء الجنسية في الولايات المتحدة. فالجدل الدائر حالياً حول إعطاء مصل فيروس الباييلوما البشري (HPV) للشابات هو مثال كاشف لعمل القوى المحافظة هنا للحد من حرية النساء. فالمحاولات الطبية تشير إلى أن المصل فعال في منع هذا المرض المتفشي الذي ينتشر بالاتصال الجنسي، وسرطان الرحم الذي غالباً ما ينجم عنه⁽⁴⁾. يعارض المسيحيون المحافظون إعطاء المصل للفتيات؛ لأنهم يعتقدون أنه سيشجع على ممارسة الجنس قبل الزواج، وكأن الشابات الصغيرات سمعن بهذا الفيروس فضلاً عن امتناعهن عن الجنس خشية الإصابة به.

هل المحافظون المسيحيون أقل اهتماماً بحياة البنات والنساء من حرصهم على إبقاء النساء رهينات للأدوار المنزلية؟ إنهم بتضييق فرص الحصول على موانع الحمل وإجراء عمليات الإجهاض والتطعيم ضد الأمراض التي تنقل بالجنس، يقيدون حرية النساء الجنسية من أساسها. تقول كاثران بوليت: إن "المسيحيين اليمينيين مستمرون في إظهار نظرتهن المحتقرة للنساء بوصفهن أطفالاً على المستوى المعنوي، ومن ثمَّ فهن في حاجة إلى السيطرة عليهن جنسياً بالخوف. لهذا لا يستجيب معارضو حرية الاختيار إلى مناصري حرية الاختيار في دعوتهم للانضمام إليهم في جهود خفض معدل الإجهاض عن طريق إتاحة موانع الحمل على نطاق أوسع، فهم يريدون تقليل فرص الحصول عليها. ويتجاوز اهتمامهم الحقيقي مسألة حماية الأجنة - فأساسه



ربط الجنس بالإنجاب لتقييد النساء في أماكنهن^(١٥). الجدير بالذكر إذن أن الناس على طر في هذه القضية الخلافية قد اتفقا على إدانة القيود على النساء في الدول الإسلامية، ونشر القيم الأمريكية الخاصة بتحرير النساء، دون أن يفكروا بعمق في وجوه سلب النساء حرياتهن فعلاً في الوطن. ولا بد أن نذكر مرة أخرى اللورد كرومر الذي كان يحارب ضد حصول النساء على حق الانتخاب في وطنه كان يبرر احتلال إنجلترا مصرَ باستخدام خطاب تحرير النساء. إن هذا الاستخدام الانتقائي للنسوية كلما يرجى تبرير عمل عسكري، يخلق وهمًا عن مجتمع اهتمامه الأول النساء وحقوق النساء.

إضافة إلى ذلك، فإن ربط غياب الديمقراطية في الدول الإسلامية الدينية التي تفرض قيوداً على النساء يضفي السواء على المسيحية ويجعلها تخفي حصارها للنساء والشهوة الجنسية. بتعبير آخر، فإن تركيزنا على التقاليد الإسلامية المحافظة عندما ترتبط بالسياسات، وبالتحديد السياسات تجاه النوع والاختلاف الجنسي والشهوة الجنسية، يعمل على إسقاط فكرة تخلف التقاليد الدينية على الخارج في مقابل تقليد ديني مغاير، أي المسيحية التي تختفي عن النظر في أثناء هذه العملية. فإذا كانت الأصولية الإسلامية ترتبط بالعنف والقهر، تصبح الأصولية المسيحية كالهواء الذي نتنفسه، والخلفية المألوفة للعلاقات الاجتماعية والسياسية السوية، وبالتحديد فيما يخص دور النساء والعلاقات الجنسية، فعنفها نقي وخير بينما العنف الآخر فاسد وشرير.

هناك كتابات كثيرة عن دور النساء والنوع والشهوة الجنسية في الغزوات الإمبريالية والاستعمارية في الشرق، وعن دور النوع في بناء الأمم من خلال هذه الغزوات. فمن مقال جاياتري سبيفاك الأصيل "هل يستطيع الأدنى



أن يتكلم؟“ (الذي تحلل فيه الطرق التي تُتبع لإسكات النساء الهنديات في الخطاب الاستعماري عن الهند الذي يعتمد على فكرة أن الرجال البيض ينقذون النساء السمرات من الرجال السمر) حتى المناقشات الحديثة لكيفية استخدام هذا الخطاب نفسه من قبل الولايات المتحدة لتبرير غزو أفغانستان لإنقاذ الأفغانيات من حركة طالبان، يبين الباحثون في النسوية أن مصالح النساء وضعت في قلب ما يسمى رسالات نشر الديمقراطية والحضارة⁽⁶⁾. وتقدم بارثا تشاترجي تحليلاً نموذجياً لكيفية استخدام البريطانيين حقوق النساء في الهند لتقويض سلطة الرجال، سعياً إلى السيطرة على المستعمرات⁽⁷⁾. وقد بين الباحثون في النسوية أيضاً الطرق التي تتبعها الحركات المحافظة والإصلاحية على حد سواء في الشرق الأوسط في التعامل مع الخطاب العكسي القائل بالشرق في مواجهة الغرب الذي يركز على النساء ومكانهن في الفضاء بين المنزلي والعام، وعلى وجه الخصوص ملابسهن كما يتبلور ذلك في المناظرات حول التحجب. تقول ليلي أحمد، مثلاً، إنه منذ بداية القرن العشرين صار الحجاب تدريجياً رمزاً للمقاومة والتقاليد الإسلامية في وجه حرص أوروبي على نزع حجاب المسلمات.

حق النساء في كشف أذرعهن

لا يزال الحجاب (مع البوركا وأشكال أخرى من الشادور) رمزاً مثيراً للجدل داخل الخطابات الإمبريالية الغربية وداخل خطابات مقاومة التغريب. ومما يذكّر بالاحتلال الغربي للجزائر في خمسينيات القرن العشرين تركيز الغزو الأمريكي لأفغانستان على محنة الأفغانيات، حيث ينظر إلى الحجاب والبوركا بوصفهما تجسيدا للقهر. وقد امتدحت مقالات كثيرة الحملة العسكرية ”لرفع الحجاب“ عن الأفغانيات، فيتحدث الرئيس بوش



عن مساعدة "النساء المحجبات". وتبدو المحاولات الحالية لإعادة حجاب النساء في العراق رد فعل ضد الاحتلال الأمريكي، حيث صار التغريب مرتبطاً بالحرية الجنسية للنساء، كما تدلل ملابسهن على هذا، وكذلك قدر المستور أو المكشوف من أجسادهن. وقد صار الحجاب رمزاً لقوى الاستعمار الغربي، كما كان الحال في القرنين التاسع عشر والعشرين، أما حصار حركة النساء وملابسهن فقد تحول إلى رمز للقيم "التراثية" أو "الأصيلة" ضد التحديث والدمقرطة والتغريب، الذي تجسده الحرية الجنسية للنساء. كذلك فإن الربط بين الغرب والحرية الجنسية للنساء له ما يوازيه في مفاهيم التحرر والحرية الغربية التي تدور حول تحرير "النساء المحجبات"، اللاتي يُعتبرن مقهورات بسبب إجبارهن على الحياة تحت الحجاب.

في الخطابات الغربية يعد كشف النساء أجسادهن علامة حريتهن الجنسية؛ فحرية النساء تختزل في الحرية الجنسية التي تختزل بدورها في حرية كشف أجسادهن علناً. وسواء كان حق النساء في كشف أذرعهن لا يعدو أثره أن يجعلهن أسهل منالاً للرجال، أو يسمح لهن بالاحتفاء بأجسادهن، فإن إرادتهن محاصرة بقوى اجتماعية تضبط كما تحرر. فالمرأة "العصرية" هي موضوع السوق الحرة وحريتها حرية تسوق. ومن الجدير بالذكر أن الرئيس بوش قدم عبارة "النساء المحجبات" - يوازي تعبير النساء الملونات - في سياق حرية التسوق. ففي خطاب أمام وزارة الخارجية بُعيد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، حكى بوش "قصصاً عن مسيحيات ويهوديات يساعدن النساء الأمريكيات العربيات المحجبات على الذهاب للتسوق؛ لأنهن يخشين ترك بيوتهن وحدهن". وفي مؤتمر صحفي بعد أسبوع من ذلك، أثار موضوع الوحدة الدينية لأمريكا التي تتجسد في ذهاب النساء معاً للتسوق: في مدن عديدة عندما علمت النساء المسيحيات واليهوديات أن المسلمات، المحجبات،



خائفات من ترك بيوتهن وحدهن... فذهبن للتسوق معهن... وهو عمل يُظهر للعالم الطبيعة الحقيقية لأمريكا"، مما يوحى إلى أن الطبيعة الحقيقية لأمريكا هي حرية النساء، من كل الأديان، في التسوق⁽¹⁰⁾.

حتى لو كان لدى المرأة بطاقة ائتمان بلا تينية بأقصى حد ائتماني، فإن حريتها في التسوق تظل خاضعة لأعراف تخص الملابس، يحكمها العمر والطبقة الاجتماعية والعرق والقدرة والمهنة، وغيرها. فلا يمكن أن تظهر لورا بوش أو كوندوليزا رايس وهي ترتدي قميصًا يكشف بطنها، أو وهي تضع حلقة في صرتها، أو وهي ترتدي بنطالاً ضيقاً (جينز) يصف الجسد. أو ترى جورج دبليو بوش وهو يرتدي سراويله ذات أرجل واسعة ووسط منخفض يظهر من تحته سراويله الداخلي. وليس النساء وحدهن هن المستهلك المستهدف للملابس فقط، بل إنهن يعرفن بها، فربما لا تصنع الملابس الرجل، لكنها بالتأكيد تصنع المرأة. فمثلاً، إنك لا تجد مقالات تذكر خزانة ملابس ألبرتو جونزاليس، ولو ذكرت أنه أول نائب عام من أصول لاتينية (ربما كان دوره في إيجاد ثغرات في بنود معاهدة جينيف التي تخص التعذيب هو ما صرف الانتباه عن ملابسه)، ولكن إحدى المقالات في صحيفة نيويورك تايمز عن ترقية فرانسيس فراجوس تاونزند إلى منصب مستشارة الأمن القومي بها تعليق يقول: إنها "صارت نموذجاً للأناقة بشعرها المصفف بعناية، وحللها راقية التفصيل، وسلوكها العام الهادئ"⁽¹¹⁾. فإن وظيفتها الجديدة تعني لباساً جديداً، وحتى شخصيتها الجديدة موصوفة باصطلاحات الملابس - وهي ملابس في هذه الحالة توحى بحراك طبقي صاعد. وعندما ارتدت وزيرة الخارجية كوندوليزا رايس حذاءً أسود برقبة، تهافتت الصحف في الحديث عن "الحذاء الأسود الجلدي ذي الرقبة والكعب العالي الدقيق الذي يوحى



بمظهر المرأة المهيمنة الداهية كما في فيلم "ماتريكس"⁽¹²⁾. وحتى الكاتبة روبن جيفهان من هيئة تحرير صحيفة واشنطن بوست، لم تستطع مقاومة تخيل رايس في صورة المرأة المهيمنة؛ لأنها كانت ترتدي ملابس سوداء وحذاء أسود ذا رقبة: "ينطق معطف رايس وحذاءها ذو الرقبة بمعاني الجنس والقوة - ويا له من مزيج غير مستقر! وهو في الدوائر السياسية نادراً ما يؤدي إلى أي شيء سوى الفضيحة. فعندما أنظر إلى صورة رايس في مدينة فيسبادن - في ألمانيا -، يبحث العقل عن طرق تضع هذه الصورة كلها في سياق. فيذهب العقل إلى القصص وإلى الكاريكاتير، ويذهب إلى أحلام اليقظة الضبابية، إلى المرأة المهيمنة! وكأن الجنس والقوة لا يجتمعان إلا في الخيال. فإذا جمعت بينهما امرأة في عالم الواقع، تأتي الصورة النمطية العنيدة وتحول قوتها إلى شكل هو جنس خالص"⁽¹³⁾. وعلى الرغم من أن جيفهان تعلق على اختزال مزيج الجنس والقوة في القوة الجنسية، فإنها لا تعلق على ربط النساء في المقام الأول بالجنس. وإن هذا التركيز على ملابس النساء (وليس ملابس الرجال) لا يدل فقط على أحد وجوه تعريف النساء بأجسادهن وجنسهن، بل يعرف دورهن باختيار الملابس التي يرتدينها.

حرية التسوق

الملابس علامات دالة على الطبقة (والعرق والنوع والجاذبية الجنسية) في الثقافات المختلفة. ولكن الملابس الغربية ترتبط فوق ذلك بالتحديث والحضارة. فمثلاً، عند مناقشة حملات خلع الحجاب في القرن العشرين ثم العودة إليه في إيران، تخلص عفصانة نجمابادي إلى أن "الأهمية التي كانت تعزى إلى قواعد لباس النساء ذات دلالة كبيرة؛ إذ تشير المذكرات الحكومية الرسمية لثلاثينيات القرن العشرين إلى قواعد اللباس الجديدة



بعبارة "لباس التجديدي نسوان" (بمعنى ملابس الحداثة للنساء) كما كانت قضايا حقوق النساء تناقش من زاوية "ملابس الحداثة" و"ملابس الحضارة" المرتبطة بالتغريب و"المفاهيم الغربية للحرية"⁽¹⁴⁾. وعلى العكس من ذلك، فإن المفاهيم الغربية للحرية ترتبط أساساً بالنساء، وبالتحديد بحرية النساء في كشف أجسادهن، وحققن في التسوق لشراء الملابس وأدوات الزينة. وكما رأينا في التغطية الإعلامية لسقوط طالبان في أفغانستان، فإن حرية النساء تصبح حرية اختيار ما ترتدي، وتمارس المرأة المتحررة حريتها في الاختيار بالتسوق، فحريتها في التسوق تعدل حريتها في التصويت.

وعلى سبيل المثال، تحوي مجلة التايم مقالة مصورة بعنوان "كابول بعد رفع حجابها" وتبدأ كالآتي: "تمشي امرأة في زيّ البوركا التقليدي بين نواحي كابول الحضرية المخربة، بالقرب من السوق الرئيسية. فقد رُدت، بسقوط المدينة، إلى الأفغانيات حرياتهن التي حُرِمْنَ منها تحت حكم طالبان - والآن بأيديهن اختيار طريقهن"⁽¹⁵⁾. وتواصل المقالة المصورة عرض نساء يرتدين البوركا، ويشتري البوركا، وكلها على صورة واحدة، يشتري أدوات الزينة والعناية بالشعر، ويشتري الرجال بطاقات معايدة تصور نساءً وقد جذبتهم دمية ترقص رقصة الهولا، وكانت نصف الصور للقاءات نسوية ولنساء في مستشفى للولادة، والنصف الآخر صور تسوق، مما يوحي إلى أن تحرر الأفغانيات يعني حرية التسوق. وفي تحليل قوي للأوجه التي استُغلت بها هذه الصور لتبرير الغزو الأمريكي، تخلص دانا كلاود إلى أن المقالة المصورة "كابول بعد رفع حجابها" تتأرجح بين تصوير نساء بزي البوركا ونساء "سافرات" (بعد رفع حجابهن)، نساء بالزيّ التقليدي ونسويات وامرأة منسقة أخبار للإيحاء البصري بأن النساء تحررن على يد القوات



الأمريكية. ومن خلال تجاوز الصور، توحى هذه المقالة المصورة بأن التحرر والديمقراطية والحداثة تعرف من زاوية حرية التسوق⁽¹⁶⁾.

تقول نائبة رئيس جمعية "رسالة النساء الأفغانيات" سونالي كولهاكار إنه "في حين تقدم أوبرا وينفري قصصًا مؤثرة عن أفغانيات استطعن أخيرًا أن يرتدين الكعب العالي والأثواب المكشوفة، يتعرض النساء الأفغانيات للتمييز على المستوى السياسي ويوعدن بتطبيق المزيد من قوانين الشريعة الإسلامية"⁽¹⁷⁾. وكما تقول كولهاكار وغيرها من النسويات بمن فيهن الجمعية الثورية لنساء أفغانستان، فإن حرية اللباس والحق في التسوق بالنسبة للأفغانيات تأتي على حساب حريات أخرى، وتجلب معها قيودًا ضابطة من نوع مختلف⁽¹⁸⁾. ومن الجدير بالذكر أن كولهاكار تنتقد كذلك زعيمة حركة "الأغلبية النسوية": لأنها تقصر اهتمامها على مسألة ختان الإناث في أفغانستان (وهي عادة ليس لها وجود في الواقع)، ومن ثمّ توحى إلى أن "قهر -الأفغانيات- مصدره أنهن عاجزات عن التمتع بلحظة الذروة -في العلاقة الجنسية-"⁽¹⁹⁾. وتخلط زعيمة الأغلبية نفسها فيما يبدو بين حرية النساء والحرية الجنسية. لكن من الأمور الدالة أن حريتها الجنسية لا تختزل في الحق في كشف الذراع أمام الناس، بل تتضمن الإشباع الجنسي واللذة، وهذا يوحى إلى الإرادة الجنسية وليس التشيؤ الجنسي.

قدمت عالمة الإنثروبولوجيا ليلي أبولغد توثيقًا للأوجه التي يعكس بها خطاب تحرير المرأة المسلمة الحالي الخطابات السابقة الاستعمارية والتبشيرية التي لم تكن تستخدم لتبرير المشروعات الاستعمارية فحسب، بل إنها أدت كذلك إلى ظهور ممارسات منزلية وتربوية وسياسات محررة ومقيدة معًا⁽²⁰⁾. فهي تبين كيف صارت النساء والنوع رموزًا خلافية للحداثة



والتغريب والديمقراطية، كما تصف ليلي أبولغد أوجهًا لمسألة النساء والنوع تدل على أن ما يسمى "أشكال اللباس والزواج والتنظيم المنزلي الغربية" تجلب معها أنظمة ضبط تقيد الحياة اليومية للنساء⁽²¹⁾. ففي إيران وتركيا، مثلاً، اقتضى خلع الحجاب ودخول الفضاءات العامة أن تجد النساء طرقاً جديدة لظهور أجسادهن بحيث تحفظ لها الانضباط والعفة والاحتشام⁽²²⁾. وحسب كلام ليلي أبولغد: "تحاول البدويات الشابات في مصر مقاومة الكبار في العائلة ومقاومة أشكال الهيمنة القائمة على صلة الدم التي يمثلونها عن طريق اعتناق جوانب من الجاذبية الجنسية المسلعة - بشراء أدوات التجميل والأثاث الفضفاضة - التي تحمل معها أشكالاً جديدة من السيطرة والجدية معاً"⁽²³⁾. فيصبحن رهينات معايير جديدة للجمال والأنوثة. ففي تقارير حديثة، نجد أنه حتى من يسمين بجيش فتيات الاحتياط من الإيرانيات المغتربات يوصفن من زاوية لباسهن - "أغطية رأس ذات لون كاكي، وزيّ ميدان بسر اويل وأحذية برقبة". وحسب خاتمة إحدى المقالات، فإن هؤلاء الفتيات فيما يبدو يقاتلن للحصول على حق وضع صبغة الشفاه⁽²⁴⁾. مرة أخرى ترتبط الحرية بالحرية الجنسية التي لا تختزل الحرية في السوق الحرة فحسب، بل تسلعن أجساد النساء وجاذبيتهن الجنسية، وتجعلن متوافرات في شكل بطاقات معايدة تباع الآن في كابول، وصور مألوفة لنساء شبه عاريات من هوليوود وبوليوود.

إذا كان تحرير "النساء المحجبات" من "التقاليد المتخلفة" سيجلب عليهن أشكالاً جديدة من القيود وسلعة الجاذبية الجنسية، فلا بد لنا أن نسأل عن وظيفة هذا الخطاب الذي يعتمد على تثبيت ارتباط صور الحرية والتميز بالنساء الغربيات. ونسأل كيف تساعد صور النساء المقهورات في الخارج على طمأننة الغربيات على أنهن يملكن حريتهن؟ بل كيف تسهم



هذه الصور في بناء المفاهيم الغربية عن حرية النساء على أساس الحرية الجنسية، وهي مفاهيم تعيد توريط النساء في شبكة قيود من اقتصادات النوع والجازبية الجنسية؟ وبالتأكيد فإن الصور الآتية من بلاد أخرى تظهر فيها النساء في ستر كامل، ومرهونات بالفضاء المنزلي ومحرومات من حرية التعبير، تجعل النساء في الغرب سعيدات بالحياة في مجتمع يبدو عليه تقدير حرية النساء. إن هذه الصور بالتأكيد أقرب إلى إبراز القيمة المبدولة لحرية النساء في الغرب. بل إنها تعد مذكرات لزمن يبدو الآن بعيداً في أغوار الماضي لم تكن حرية النساء فيه ذات قيمة، عندما كانت النساء محرومات من حق التصويت أو شغل المناصب العامة، عندما كانت النساء مرهونات بالفضاء المنزلي، وكن يعتبرن من أملاك آبائهن أو أزواجهن. لكن ذلك الزمن ليس بعيداً إلى هذا الحد (بضعة عقود) فقد كانت القوانين المدونة في ولايات كثيرة لا تعامل النساء بوصفهن أشخاصاً وتقرض عليهن قواعد للباس تطبق في كل المدارس العامة، وكان النساء (ولا يزلن) ممنوعات من بعض الوظائف والألعاب الرياضية والمناصب العامة. وإن تصوير المسلمات على أنهن ضحايا تقاليد "متخلفة ليساعد على إرساء فكرة أن قهر النساء هو شيء من الماضي بالنسبة إلى الغرب، ويستر أوجه التمييز ضد النساء الذي لا يزال قائماً في الولايات المتحدة، وغيرها مما تسمى الثقافات الغربية".

إن استخدام إدارة بوش خطاب "جلب الديمقراطية" إلى "مناطق كاملة من العالم" تحترق سخطاً وطغياناً، وجلب الحرية "للنساء المحجبات"، هذا الاستخدام يواصل تراثاً استعماريًا يعامل أهل الحضارات الأخرى كأنهم "أسلاف معاصرون" لا بد من تحديثهم بالتكنولوجيات والأيدولوجيات الغربية - ومن ثمّ فهذا يبرر الاحتلال والحرب⁽²⁵⁾. قام عديد من الباحثين



في مجال دراسات الشرق الأوسط بمناقشة الأوجه التي تسقط بها مفاهيم الحديث والحداثة مع مفاهيم المتحضر والحضارة، وافترض التخلف والهمجية في الشرق بافتراض أن الغرب قد تجاوزهما⁽²⁶⁾. واقتبس من كلمات أبولغد: ”أنتجت مفاهيم الحداثة وأعيد إنتاجها من خلال مقابلتها بغير الحديث في ثنائيات متناقضة تتراوح بين الحديث - البدائي في الفلسفة وعلم الإنسان، والحديث - التقليدي في النظرية الاجتماعية الغربية ونظرية التحديث، فضلاً عن ثنائية الغرب - اللا غرب التي تنطوي عليها أغلب هذه الثنائيات المتناقضة⁽²⁷⁾“.

يمكن للديمقراطيات الغربية أن تؤكد لنفسها أنها حرة، وأن العبودية وقهر النساء من ماضيها، وذلك بإسقاط ذلك الماضي على الآخرين الذين تراهم متخلفين وبدائيين أو همجيين، وكلها صفات توحى إلى أن الآخرين يمثلون مرحلة ماضية في التطور المتصاعد للعالم الغربي. ونحن نرى هذا المنطق مستخدماً اليوم، فمثلاً عندما سئل الرئيس بوش عن أثر صور لصدام بملابسه الداخلية على العالم الإسلامي، قال: ”لا أظن أن صورة تلهم القتلة، وأرى أن ما يلهمهم أيديولوجية شديدة الهمجية والتخلف إلى درجة تجعل من الصعب على كثيرين في الغرب أن يفهموا كيف يفكرون“. ويوحى الخطاب الذي يستخدمه بوش إلى أن العالم الغربي ليس بعيداً عن الهمجية والتخلف فحسب، بل عن الأيديولوجية نفسها. أما عندما صدر تقرير منظمة العفو الدولية الذي يقول: إن ممارسات التعذيب الأمريكية حولت سجن خليج جوانتانامو إلى جولاج gulag^(*). فقد وصف متحدث رسمي محافظ التقرير

* اختبارات نفسية لقياس الشخصية والذكاء صممها عالم النفس السويسري هيرمان رورشاخ (1884م - 1922م)، وهي عبارة عن بقع حبر مصممة بطريقة مقننة ويذكر المفحوص ما توحى إليه هذه البقع. (المترجم).



بأنه "غير أخلاقي" وغير "راشد"، كما قال إن أي شخص "متحضر" سيؤيد أخلاقياً استخدام تكتيكات قاسية في هذا الموقف⁽²⁸⁾. وقال نائب الرئيس ديك تشيني: إن "من المهم أن نفهم أن المحتجزين في جوانتانامو أناس أشرار"⁽²⁹⁾. ونلاحظ استخدامه تعبير "أناس أشرار" بدلاً من "مجرمين محتملين". وتوحي هذه التعليقات إلى أن الناس في الولايات المتحدة طيبون وعلى خلق وراشدون ومتحضرون، أما غيرهم، ولا سيما في تلك الأماكن المرتبطة بالإرهابيين، فهي شر وغير أخلاقية وطفولية وغير متحضرة.

وكما رأينا، فبعد أن حظيت النساء في العالم الغربي باستقلالهن، تحولت النساء خارجه إلى رموز للقهر - في ثقافات شريرة ولا أخلاقية وطفولية وغير متحضرة. فقد وضعت النساء المحافظات في الولايات المتحدة في مراكز مرموقة ليهاجمن قهر النساء والعنصرية في أماكن أخرى. فهل صرن مدافعات عن الرجال البيض الأثرياء الذين لا يزالون يهيمنون على السياسة؟ وعلى سبيل المثال، جُنِدت السيدة الأولى لورا بوش، وزوجة رئيس الوزراء البريطاني توني بلير، في عام 2001م بعد غزو أفغانستان، لإلقاء خطابات تتحدث عن تحرير الأفغانيات، وكان مما قالت لورا بوش: "إن الحرب على الإرهاب هي كذلك حرب من أجل حقوق النساء وكرامتهن والمتحضرين في العالم بأسره". أما أول وزيرة خارجية سوداء، كوندوليزا رايس، فقد ذكّرت مصر بأن للولايات المتحدة "تاريخها في العبودية والعنصرية"، وكأن العنصرية في الماضي فقط بالنسبة للولايات المتحدة، وكأن مصر تمثل مرحلة ماضية في تطور الولايات المتحدة. (ومن الجدير بالذكر أن رايس تعرّف الحرية والتحرر من زاوية الاقتصاد؛ إذ تسأل كيف لمنطقة كاملة تتكون من اثنتين وعشرين دولة لا يتجاوز اقتصادها جميعاً حجم اقتصاد إسبانيا:



”كيف ذلك؟ ليس للأمر بالتأكيد علاقة بذكاء الشعب العربي، وبالتأكيد لا علاقة له بظموحاتهم؛ وإنما يتعلق بغياب الحرية وغياب التحرر“⁽³⁰⁾.

لا يزال دور المرأة المسلمة المحجبة في بناء وتعزيز صور المرأة الغربية الحرة وفكرة مواطنة النساء، يمثل إسقاطاً لصور الشرقيات بوصفهن إماءً للتقاليد. وترى عالمة الأنثروبولوجيا جين كولين أن مفهومي الحرية والموافقة الغربيين، وبالتحديد موافقة النساء، تم تعريفهما مقابل صورة النساء المسلمات اللاتي تُهمل موافقتهن في الزوجات المرتبة وصور الحريم في نهاية القرن في أوروبا:

لا بد أن صور المسلمات المحجبات والحريم قد لعبت كذلك دوراً في بناء مفاهيم حريات النساء الغربيات... فالموافقة تبرز بوصفها اختلافاً أساساً بين المسلمات ”المقهورات“ والغربيات ”الحرائر“، في أثناء القرن التاسع عشر، عندما كانت حركة التصنيع تحول النساء الراشدات من عضوات منتجات في مشروعات أسرية إلى معالات اقتصادياً، وعائلهن زوج يحصل على أجر أسبوعي منتظم... ولا بد أن صور المسلمات المقهورات اللاتي لا يستطعن الزواج عن حب، ولا أن ينشئن علاقات حميمة مع أزواج لهن أكثر من زوجة، قد أدت دوراً كبيراً في بناء صور الغربيات على أنهن موافقات على نزع سلطتهن في بيوت يزداد توجهها نحو الخصوصية والتقييد⁽³¹⁾.

ولا تزال مفاهيم الحرية والموافقة تعرف مقابل صور المسلمات اللاتي يفترض حرمانهن من الحرية والموافقة. وصارت الغربيات، والأمريكيات تحديداً، مثالا للحرية، ولكن أي حرية؟ وما الذي يعد حرية؟



الأمومة الإدارية أو الأم راعية كرة القدم^(*) أو الأم مديرة تنفيذية

إن ما نشهده في الولايات المتحدة حالياً ليس مجرد ردة على النسوية متمثلة في حركات محافظة مثل حركة الرجال المسيحيين حافضي الوعد وما تمثله سياسات القيم الأسرية، بل إننا نشهد، بفضل الإنترنت، ارتفاعاً في عدد نساء الطبقة الوسطى والمهنيات اللاتي يعملن داخل بيوتهن من أجل تربية أطفالهن⁽³²⁾.

إن صورة امرأة الطبقة الوسطى الحديثة هي صورة "الأم راعية كرة القدم" التي يطلب منها إدارة الأسرة مثل مدير تنفيذي. ومع التناقص المستمر للخدمات الاجتماعية التي تساعد على العناية بالأطفال وتربيتهم، تزيد الواجبات الملقاة على نساء الطبقة الوسطى في أن يدخلن أطفالهن أفضل المدارس، وأن ينتقلن بهم من نشاط إلى آخر في جداول مُحكمة. إن هذا المزيج من تناقص وسائل الدعم الاجتماعي وزيادة "حرفية" المجال المنزلي يدفع نحو المزيد من الضغط على الأمهات. وعلى سبيل المثال، نشرت صحيفة نيويورك تايمز مقالة حديثة ضمن سلسلة مقالات عن الطبقات الاجتماعية تصور أسرة بيضاء من الطبقة الوسطى تنتقل بانتظام من مكان إلى آخر حسب مقتضيات عمل الزوج. وتقوم الزوجة، كاثي لينك، برسم مخطط به رموز لونية للأنشطة اليومية لبناتها الثلاث وزوجها: "يرمز للابنة الصغرى كاليه - ثماني سنوات - باللون الأحمر. وبعد انقضاء اليوم الدراسي عصراً تقوم بتوصيلها إلى مكان تدريب كرة القدم على بعد شوارع عدة من البيت. ويرمز إلى كريستينا - وهي في الحادية عشرة من عمرها - باللون الأخضر الغامق، وكيلسي - وهي في الثالثة عشرة من عمرها - باللون الأصفر. ولا بد

* البروزاك هو الاسم التجاري لعقار الفلوكسيبتاين المضاد للاكتئاب. (المترجم).



من توصيل كريستينا إلى تدريب كرة القدم على مسافة أربعة أميال شمالاً، وتوصيل كيلسي لتدريبها على مسافة أربعة عشر ميلاً جنوباً... وبعد توصيل كيلسي وكريستينا، على كاثي لينك أن تعيد الكرة فتذهب كاليه إلى تدريب الجولف، ثم عليها انتظار كيلسي لنتهي تدريب كرة القدم قبل أن تأخذ كريستينا إلى تدريب فريق التشجيع، وتقوم أم أخرى بإعادة كريستينا؛ لأن كاثي لينك لا بد أن تكون في البيت عندما يأتي مدرّس الرياضيات الخاص إلى كاليه“.

هذه الأسر أو ”المتنقلات“ كما تسميهم المقالة تفصل نفسها في منشآت حضرية حسب الطبقة، وتتحدد اختياراتها حسب مستوى المنازل التي تستطيع سكناها: ”هذه الأسر تنأى بنفسها عن العزاب والشواذ والمسنين وأبناء الطبقات الدنيا، إلا من يخدمونهم“⁽⁵³⁾. وبداخل هذه المجتمعات المخططة المنفصلة، تحمي الطبقة الوسطى البيضاء نفسها وتراقب حدودها ”الصحيحة“ بحراسة أمنية وأسوار وبوابات. وخلف بوابات تلك المجتمعات الإقصائية توجد نساء تقول الإحصاءات: إنهن يعانين الارتفاع المتواصل في نسب الاكتئاب بينهن، الذي يُعالج بأنواع متجددة من العقاقير الطبية. فهؤلاء النساء يعشن على الكافيين والطاقة العصبية، وبذلك يشكلن جماعة مستنفدة الجهد يتنقلن من نشاط إلى آخر من الأنشطة التي يمارسها أطفالهن. إن موقف أولئك الأمهات المهنيات يثير سؤالاً عن معنى موافقة المرء على موقف ما، ومعنى أن أكون حرة.

مرة أخرى يمكننا أن نتعلم درساً من التاريخ. ففي القرن التاسع عشر، مع بداية حركة التصنيع، حدثت نقلة جعلت النساء يتركن المجال العام ومكان العمل حتى يتولين مسؤولية الفضاء المنزلي. فكان المتوقع من نساء



الطبقة الوسطى أن يقرن في بيوتهن ويرعين أسرهن. ويمتلى الأدب الشعبي بالنصائح الخاصة بترتيب البيت وتنظيمه، فقد صارت إدارة المنازل علمًا، وكان المتوقع من النساء أن يهيئن لأطفالهن أصح بيئة وأثراها. ففي مقال نشر في مجلة إدنبرة ريفيو عام 1833م، كانت النساء تسمى "وزيرات الداخلية" المتوقع منهن تسيير العمل في البيت كما يُسيّر الساسة العمل في المجال العام. وتشير الباحثة الأدبية جوديث نيوتن إلى أن مجاز السياسة في المجال المنزلي حل محل أي قوة سياسية يسمح بها للمرأة في المجال العام⁽³⁴⁾.

إن حرفية إدارة المنازل، وتحويل تربية الأطفال إلى علم مما جعل النساء "وزيرات للداخلية"، قد حل محله نموذج الشركة التجارية، حيث تقوم المرأة بمقتضاه بإدارة البيت لإنتاج قادة المستقبل في الاقتصاد الكوكبي. كذلك فإن الخطابات التخصصية في العلم والطب، التي كانت تحكم تربية الأطفال، حلت محلها ممارسات تخصصية جديدة تتخذ الشركة التجارية نموذجًا⁽³⁵⁾. فقد لا يكن مديرات تنفيذيات في المجال العام، لكنهن كذلك في المجال المنزلي. مرة أخرى، فإن القوة الاقتصادية وعمل الشركات الحقيقي يتحول إلى مسؤوليات منزلية كان تقليديًا على عاتق النساء، ولكنها الآن انتقلت إلى مستوى مهني جديد. فمع اتجاه النساء إلى أخذ أعمالهن إلى البيت وإخراج عملهن من الفضاءات العامة والعودة إلى الفضاء المنزلي، أصبح يُتوقع منهن إدارة بيوتهن كشركة تجارية، وصارت تعاملاتهن العامة تتمركز حول أطفالهن، وتهيئة أفضل بيئة عامة لهم في المجتمع أو المدرسة. فأغلب من يعمل من بيوتهم نساء بيض جذبهن هذا النوع من العمل الذي صار متاحًا بشكل أكبر بسبب أجهزة الحاسب والاتصالات، وذلك من أجل البيت والأطفال (وإضافة إلى زيادة أعداد النساء اللاتي يعملن من بيوتهن،



فإن "معدل المشاركة في قوة العمل بالنسبة لأمهات الأطفال دون الثامنة عشرة أخذ في الانخفاض منذ عام 2000م" ⁽³⁶⁾.

على الرغم من أن هذه المرحلة من أمومة الطبقة الوسطى تسمح للنساء فيما يبدو بأن يحصلن على كل شيء - الأسرة والعمل - فإنهن يشغلن مساحة يتزايد ازدحامها باطراد، وتمتلئ بالتوقعات التي تفرض عملاً مستمراً من نوع أو آخر. ولا بد لنا أن نسأل: هل هذه الإمكانيات الجديدة أمام النساء، ولا سيما حرية العمل من البيوت التي شحذها الإنترنت، تنتج كذلك أعرافاً مقيدة جديدة وأشكالاً جديدة من الضبط، وبتحديد شديد أشكالاً مفروضة ذاتياً تحكم حياة نساء الطبقة الوسطى، وربما تؤدي إلى معدلات أعلى من الاكتئاب التي تسيطر عليها وتنظمها صناعة الدواء ⁽³⁷⁾. إن عملية "حرفية" الأمومة وإدارة البيت التي تجعل الفضاء المنزلي غير مستقر بدرجة عالية من ناحية، ومن ناحية أخرى تمنح النساء قوة في البيت، تجلب معها ممارسات ضبط جديدة تقيد اختيارات النساء. كما أن قوة النساء المفترضة في بيوتهن تستمر في إزاحة قوتهم السياسية والاقتصادية في الفضاء العام.

إن التركيز على الممارسات القهرية الانضباطية التي يخضع لها النساء في أماكن أخرى، تصرف النظر عن أشكال جديدة من القهر والضبط في الولايات المتحدة. وإن نعت تلك الممارسات في أماكن أخرى بالبدائية أو التخلف، يصورها كأنها جزء من ماضينا، ليطمئننا على أننا تجاوزنا القهر الذكوري للنساء الذي يوجد هناك ولا يوجد هنا. كذلك فإن إسقاط القهر خارجياً يحمي إحساسنا بذواتنا كأنها متحررة من القيود. وهكذا يتم ربط قيود التمييز الجنسي والذكورية بهؤلاء النساء الأخريات، وبذلك تصاغ صورة الغربيات بوصفهن حرائر ومستفيدات من ديمقراطية تمنح المساواة لكل الناس بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين.



في لباس القتل

كما رأينا في الفصل السابق، لا يظهر القلق على إرادة النساء الجنسية في "الحرب على الإرهاب" في الحرص الغربي على نزع حجاب "النساء المحجبات" فحسب، بل يظهر كذلك في الربط المتكرر للجاذبية الجنسية الأنثوية بسلاح الحرب، وأبرز مثال على ذلك استخدام محققات في سجن خليج جوانتانامو، حيث تستخدم التنورات القصيرة، والملابس الداخلية الملتصقة بالجسد، واللمس الجنسي، ودم الحيض الكاذب "لكسر" السجناء المسلمين المعاندين. ويبدو أن الحرية الجنسية للنساء وإرادتهن الجنسية قد أُستُخدمت أسلوب تعذيب من قبل العسكريين الأمريكيين. وكما رأينا، فقد ذهبت التغطية الإعلامية لعمليات الاعتداء الجنسي في جوانتانامو بعيداً في الربط بين النساء والجنس، حتى إنها قالت إن الجنس الأنثوي سلاح. ولنذكر العنوان الرئيس لأحد المقالات في مجلة تايم: "تقارير جديدة عن الاعتداء على المحتجزين في جوانتانامو تشير إلى استخدام المحققين الجنس الأنثوي سلاحاً" (38).

وكما طرحنا في الفصل الأول، فإن تكتيكات الاستجواب المصبوغة بالجنس تصير بدائل اختزالية للطبيعة الجنسية الأنثوية كلها، وتجعل النساء يمثلن الجنس نفسه. فالجنس الأنثوي يختزل في مجرد تكتيك أو إستراتيجية (مرة أخرى ترتبط باللباس - أو بالعري)، أو سلاح خطير يمكن استخدامه ضد أشد الرجال مقاومة. وقد بسط العسكريون الأمريكيون سيطرتهم على هذا "السلاح الخطير" بهدف استخدامه في جهود مكافحة الإرهاب، تلك الجهود التي ربطت بتحرير "النساء المحجبات". وهكذا تكون النساء المتحررات "حرائر" في استخدام أجسادهن شبه العارية في خدمة



بلا دهن، ومن ثمَّ يكتسب الحق في كشف الأذرع معنى جديداً. ولنذكر أنه في حالة الانتهاكات في أبي غريب، كانت النساء ضالعة فيها، وبعضها كان جنسياً ودينياً، وقد مثَّل ذلك صعوبة في التصنيف في أول الأمر لجماعات حقوق الإنسان، كما أن بعض ردود الأفعال على التقارير التي كشفت استخدام التنورات القصيرة واللمس الجنسي في سجن جوانتانامو استحضرت صور ما يسمى ”رقصات الحجر العارية“⁽³⁹⁾. ففي عمود صحفي عنوانه: ”فتيات التعذيب يجمعن“ تقول الكاتبة مورين دود: ”الموقف يشبه فيلماً إباحياً رديئاً عنوانه ”مونولوجات جنيف“ أو ”الكل S ولا وجود لـ“⁽⁴⁰⁾ (M). وفي حين قال بعض المساجين إنهم تعرضوا للتعذيب على يد ”مومسات“ دعمت وسائل الإعلام المحافظة أحد المواقف الشعبية القائل: إن هؤلاء المحققات، ومعهن النساء الضالعات في اعتداءات أبي غريب، لا بد أن يكن سحاقيات معاديات للرجال... أو نسويات، وقد يعني ذلك شيئاً واحداً في المخيلة العامة⁽⁴¹⁾.

”سحاقيات أو مومسات“

ليست فكرة كون النساء العاملات في الجيش إما سحاقيات أو مومسات بالفكرة الجديدة. فقد كانت من كلمات الترحيب المعتادة في البحرية الأمريكية في تسعينيات القرن العشرين: ”مرحباً بكن في البحرية، فأنتن في عيون البحرية إما سحاقيات أو مومسات - فاعتدن ذلك“⁽⁴²⁾. وكانت القيادة العسكرية في كامب دلتا تستحضر صوراً نمطية ترجع إلى الحرب العالمية الثانية، عندما اتهمت سرية الجيش النسائية (WAC) بأنها ”كادر دعاة مصمم لإشباع الحاجات الجنسية للجنود“⁽⁴³⁾. وفي مقالتها ”سحاقيات“ أو ”مومسات“.. الجنس وسرايا الجيش النسائية في الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية“، تقول ميشيلا هامف: إن النوع والجنس كانا



مرتبطتين في سرايا الجيش النسائية بالملبس، بل إن اللباس المستفز، وليس السلوك المستفز، كان العلامة الكبرى للسحاق في النساء، ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة لشواذ الذكور: "لم يكن السحاق في أربعينيات القرن العشرين يندرج تحت اللواط، بل تحت إخفاء النوع واللباس المستفز"⁽⁴⁴⁾. فالزّي العسكري يجعل النساء تبدو كالرجال، فيما يفترض، ومن ثمّ يرتاب في كون مرتدياته "مسترجلات" أو "سحاقيات". وقد عملت قيادة سرايا الجيش النسائية بجد لتبدل صورة النساء المسترجلات أو المنحلات عن طريق تقديم صورة "لا جنسية" تشبه صورة المدرسة الداخلية لبنات الطبقة الوسطى البيض⁽⁴⁵⁾.

"نظارات منع الحمل"

في سيرة الجندية جيسيكا لينتش التي كتبها ريك براج - سيرة "الجميلة" التي استنقذت من "الوحش" في الشهر الأول من القتال في العراق، نرى عملية التحييد الجنسي (بل إسباغ الطفولة مع إسباغ "الاحترام") عندما يرسم صورة لها وفي شعرها شرائط ناعمة وزهور القرنفل الجميلة بألوان الباستيل الفاتح؛ فهي فيها الفتاة الطيبة أو فتاة الغلاف بابتسامة "ملكة اللطف" التي تبدو شريرة على وجوه فتيات أبي غريب.

وفي فصل عنوانه "أميرة" يصف براج بالتفصيل اهتمام لينتش بالموضة، و"انشغالها بالتناسق" وأدوات التجميل. ويقتبس من كلام لينتش قولها "كان بوسعي أن أؤدي أفضل في المدرسة الثانوية، لكنني لم أريد أن أفسد ملابسي"⁽⁴⁶⁾. وحسب رواية براج للقصة، كانت النقلة من ارتداء التنورة المدرسية ذات الطيات، ورتداء الأميرة والأظافر المطلية إلى ملابس العمل العسكري الخضراء المموهة أصعب جزء في رحلة "ملكة اللطف" في معرض



فبرت كاونتي إلى التدريب العسكري الأساس: ”بدأت بكابوس الملابس، فقد أخذ أحد الجنود مقاساتها، وأعطاهم أربعة أزياء موحدة، فقالت في نفسها: ”يا ربي! هذا مقزز، ولكنها على الأقل متناسقة مع بعضها بعضاً“. وكما يروي براج، كانت لينتش ”جندية مثالية حتى واقعة ربطة الشعر“، عندما جعلها رقيب التدريبات تؤدي تمرين الضغط عشر مرات؛ لأنها، كما قال، وضعت ربطة لشعرها تخالف التعليمات، وكانت حسب قوله ”رائعة“؛ لأنها ما كانت لتسيء اختيار ربطة الشعر، والقصد أن معرفتها كانت عن طريق الملابس ومظهر الشعر. أما جوهرة التاج في خزانة ملابسها العسكرية فقد كانت نظارات عسكرية، وهي نموذج ذو إطارات ضخمة سوداء، يقول براج إنها جعلتها تبدو كشخصية كرتونية. ويورد براج كلام لينتش: ”كانوا يسمونها نظارات منع الحمل - وكانت كذلك، نوعاً من وسائل منع الحمل؛ فما من رجل يمكن أن يقترب منك وأنت ترتدين تلك النظارات“. فأنا بلهاء بأربعة عيون أرتدي نظارات مانعة للحمل“⁽⁴⁸⁾. ويدعي براج أنها لم تكن تريد أن يضعف نظرها إلى درجة تضطرها إلى ارتداء تلك النظارات.

تحكي السيرة التي كتبها براج قصة فتاة صغيرة حلوة خجولة تهتم بتناسق زينة شعرها أكثر مما تهتم بالقتال، فالصورة المرسومة لها صورة فتاة صغيرة تحتفظ ببراءة طفولتها دائماً، وتأخذ دبحها اللعبة إلى غرفة الجراحة معها بعد أن تم إنقاذها. هذه الفتاة البريئة تصبح شخصية كرتونية في أثناء التدريب الأساس؛ فملابس تدريبها ”جعلتها منتفخة مثل ضفدع كبير“، ونظارات منع الحمل التي ترتديها أبعدت الرجال عنها، ولم تعد تلك البنت التي تهتم بزینتها، فإنها في حماية ملابس التدريب ضد من حولها من الرجال وضد شهوتها الجنسية ذاتها.



إن صورة الأمريكية الخالصة هذه هي التي جعلت قصتها جزءاً فاعلاً من الحملة الإعلامية العسكرية: عملية الإنقاذ الدرامية مع متابعة بكاميرات الرؤية الليلية عالجتها الصحافة وكذلك البنتاجون، ليس فقط لضمان تأييد الحرب، بل لدفع الحماس في القوات الموجودة على الأرض⁽⁴⁹⁾. ولنذكر قول براج إن شائعات أسر جيسिका وتعذيبها جعلت الجنود الأمريكيين "يريدون أن يقتلوا" وهم "يفخرون" بذلك⁽⁵⁰⁾. فقد بررت قصة لينتش الحرب. في غلاف الكتاب الإضا في توصف سيرتها بأنها "قصة أمريكية خالصة" منها "نتعلم أهمية أن نكون أمريكيين"، فقد تحولت الجندي جيسिका لينتش إلى معنى أن يكون المرء أمريكياً في سياق وطنية قائمة على الحرب، والقصة الأمريكية هي قصة الجميلة ضد الوحش.

النساء يخفضن وَقَع الضربة

يأخذ تحليل جاياتري سبيفاك لدور المرأة التابعة في كل من خطاب الاستعمار ومقاومته منحني جديداً مع إعادة التعريفات الجديدة للاعتداء في سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو، حيث توجه اهتمام وسائل الإعلام إلى مشاركة النساء. تقول سبيفاك إن عملية "حماية المرأة" ("امرأة العالم الثالث" الآن) تصبح دالة - بالمعنى البنيوي - على إقامة مجتمع "خير" لا بد له، في لحظات افتتاح كهذه، أن يتجاوز مسألة الشرعية الخالصة أو المساواة في السياسة القانونية⁽⁵¹⁾. ففي حالة "ساتي" تمت إعادة تعريف ما كان طقساً ليكون جريمة، وفي حالة سجون أبي غريب وجوانتانامو تمت إعادة تعريف ما هو جريمة تحرمها معاهدة جنيف وهو التعذيب، ليكون "قوة شرعية" في الحرب ضد الإرهاب. وكما جعلت لغة تحرير الأفغانيات أمر الغزو أكثر قبولا لدى عموم الأمريكيين، فإن التركيز الشديد على اشتراك



النساء في أبي غريب وجوانتانامو يساعد أيضًا على إعادة تعريف الاعتداء وسوء السلوك والانحراف أو "النكات" أو "التفيس" ⁽⁵²⁾. كذلك فإن اشتراك النساء في عمليات الاستجواب "لتلين" المحتجزين يؤدي إلى تهوين أثر إيجاد ثغرات في بنود معاهدة جنيف حول التعذيب.

وعلى الرغم من أن الرئيس بوش، في خطابه الافتتاحي -لولايته الثانية- عام 2004م، قد أعلن أن "أمريكا لن تتظاهر بأن المحتجزين السجناء يحبون أغلالهم، أو أن النساء يرحبن بالإذلال والتسخير"، كانت النساء تتحول إلى أدوات جنسية تستخدم في التحقيق العسكري مع "المحتجزين" السجناء "بلا حماية من معاهدة جنيف. وربما يكون من الأمور الكاشفة أن هذا الخطاب الذي يردد خطاب حرية النساء قد عرض في موقع www.cnn.com جنبًا إلى جنب مع إعلان فيكتوريا سيكرت -سر فيكتوريا- يحوي صورة مثيرة على شاطئ بحر به موديل -فتاة إعلانات- ترتدي لباس بحر من قطعتين -مايوه بكيني- وشفتاها مزمومتان، تنظر بشبق إلى آلة التصوير، ويقول الإعلان: أبدعي أروع "بكيني" لنفسك... دلي نفسك بالطريقة التي ترغبينها. فالحرية تصبح حرية النساء ثم تصير الحرية الجنسية للنساء، ثم تصبح سلعة الجاذبية الجنسية للنساء التي تختزل في حقها في اختيار شكل المايوه "البكيني".

وربما نطرح مرة أخرى سؤال جاياتري سبيفاك عن خطاب جلب حرية الاختيار لما يسمى "نساء العالم الثالث"، إذ تتساءل: "تتميز صورة الرأس مالية بوصفها مؤسسة للمجتمع الصالح بمناصرة المرأة بوصفها هدفًا موضوعًا للحماية من أبناء جلدتها. فكيف للمرء أن يفحص خداع الإستراتيجية الذكورية، التي تمنح النساء حرية الاختيار بوصفهن "ذوات" ⁽⁵³⁾. فالمرأة في هذا الخطاب الاستعماري تتحول إلى موضوع حتى يصبح ذاتًا حرة. ولكن هذه الحرية، كما تقول ليلي:



أبولغد (وهي تصف النساء في الشرق الأوسط) تجلب "أشكالاً جديدة من الخضوع المرتبط بالنوع (بالمعنى المزدوج لمكانة الذات^(*)) التي للنساء وأشكال الهيمنة) كما يجلب خبرات وإمكانات جديدة"⁽⁵⁴⁾. وكما يفهم من تحليل سبيفاك، فإن المفاهيم الغربية عن الحرية مرتبطة بالمشروعات الاستعمارية التي تدفعها حالياً قوى رأس المال الكوكبي. وترى هذه القوى في النساء مفعولات بهن ينبغي إنقاذهن وذوات فاعلات لهن حرية الاختيار حسب تعريف السوق الحرة: حرية التسوق.

إن صور النساء المقهورات في أماكن أخرى تعمل، كما رأينا، على صياغة صورة حرية النساء وموافقتهن على حصارهن بالسلعنة الجنسية والسيطرة على إرادتهن، ولا سيما إرادتهن الجنسية عن طريق المؤسسات الغربية من الإعلان والترفيه والبورنوجرافيا حتى المؤسسة العسكرية. فحرية النساء الجنسية تدار من الخارج وتحاصر وتسعلن ثم تقدم بوصفها "حرة" بالنسبة إلى العبودية الظاهرة لغيرهن، كما ترمز ملابسهن وافتقارهن المفترض إلى الإرادة الجنسية.

الكلمة التي تبدأ بحرف F

هل الرؤية الشعبية الأمريكية للحرية تختزل الحرية في السوق الحرة؟ تناقش جوليا كريستيفا الحرية والسلام في كتابها "الكراهية والعفو" فتقول: إن رأس المال الكوكبي قد اعتمد رؤية واحدة للحرية من عصر التنوير،

* يستفيد الخطاب النسوي (وما بعد الكولونيالي) هنا من ازدواج معاني كلمتي Subject - object: فعلى المستوى النحوي تعني الأولى الفاعل والثانية المفعول به، وعلى مستوى الاستخدام تعني الأولى الذات والثانية الموضوع أو الهدف، ولكن الازدواج الذي يحمل المفارقة هو كون الكلمة الأولى تعني الذات الفاعلة، كما أن بها معاني الخضوع عامة، أو الخضوع لتجربة أو فحص علمي. من هنا فالتحول من موضوع إلى ذات قد لا يعني حركة حقيقية إذا قصد بها معنى الخضوع. (المترجم).



وافترض خطأً أن تراثه إنساني عام مجرد. وطبقاً لفيلسوف عصر التنوير
 عمانويل كانط، فإن هذه الرؤية للحرية لا تعرف سلباً بكونها غياب القيد، بل
 بإمكانية البداية الذاتية التي تفتح الطريق للفرد المغامر والمبادرة الذاتية.
 وهذه حرية السوق، التي كما تقول كريستيفا "تنتهي إلى منطق العولمة والسوق
 الحرة غير المفيدة. وإن المحرك الأعلى (الله) والمحرك الفني (الدولار) هما
 صورتاهما المتعايشتان اللتان تضمنان استمرار حريتنا في سياق منطق مبدأ
 الذرائعية"⁽⁵⁵⁾.

قد يكون هذا الشكل التجاري من الحرية أساس حقوق الإنسان التي
 نرى الأفراد من خلالها وكلاء مستقلين لهم دافعية ذاتية وقضية ذاتية، مع
 ذلك فإنه يحو فردانية الفرد ويختزل الحياة الإنسانية في معادلة. إن رؤية
 الحرية التي تقول إن كل فرد مساوٍ للآخر تؤدي إلى شيء يشبه مقايضة السوق
 الحرة الخاصة بالبشر التي تعتمد عملية حسابية لا تقدم سوى حرية شكلية
 ومساواة فارغة. فالحرية يتم تعريفها من زاوية الاقتصادات والأسواق، وتحرير
 الحكومات من خلال الاحتلال بغرض فتح أسواق جديدة ومستهلكين أحرار
 جدد مع قليل اهتمام بالاختلافات الثقافية التي تشبه الممتلكات المنقولة. وتصبح
 التكنولوجيا أداة التسوية التي يتم اختزال الأفراد من خلالها حتى أدنى عامل
 مشترك أصغر، وسما سرتها يحملون احتراماً صورياً للاختلافات الثقافية حتى
 في أثناء استبدالهم لأنواع من الحرية بأخرى باسم الكلمة التي تبدأ بحرف
 "Freedom" (*) - F - الحرية - بحرف استهلاكي كبير - يدل على العلمية -.

* تلعب المؤلفة هنا على اشتراك freedom النابية وكلمة fuck حرية، إشارة إلى تدني معنى الحرية
 وتكرار استعمالها بلا معنى. (المترجم).



ولكن كريستيفا تذكرنا بوجود رؤية أخرى للحرية تبعت من التراث الغربي لموازنة الفردية المعولة، رؤية "تختلف كثيرًا عن نمط المنطق الحسابي الذي يؤدي إلى استهلاكية غير مقيدة"⁽⁵⁶⁾. ويأتي هذا النمط من الحرية من خلال اللغة والمعنى عندما يدعمان فردانية كل فرد؛ فالفردانية لا تتسق مع الفردية؛ لأنها لا تختزل في عامل مشترك أصغر باسم المساواة، فلا المعنى ولا الفردانية يمكن حبسهما في اقتصاد حسابات، فهي عمليات سائلة تتيح وجود منتجات السوق الحرة وأفرادها. وبمعنى ما فإن هذه المنتجات، وهؤلاء الأفراد مجرد بقايا عملية تطمسها الفردانية والمعنى. فكل من المعنى والفردانية تتخللهما ديناميات لا واعية يمكن للسوق أن تتحكم فيها، ولكنها دائمًا تتجاوزها.

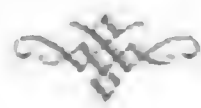
وهذا النوع الثاني من الحرية لا يختص بتعظيم العلاقات من تكنولوجيات فاعلة في التسويق والإدارة والمراقبة، بل بالعلاقات المجدية ذات المعنى. فالحرية مشروع دائم إذا كانت بحثًا عن المعنى، وتسميها كريستيفا "توقًا... يدفعه اهتمام حقيقي بالفردانية، وهشاشة كل حياة إنسانية بما في ذلك فردانية وهشاشة الفقراء والعجزة والمتقاعدين ومن يعيشون على المعونات الاجتماعية. كما تقتضي اهتمامًا خاصًا بالاختلافات الجنسية والعرقية، بالرجال والنساء، مع تذكر أن لهم خصوصية متفردة، وليسوا مجرد مجموعات من المستهلكين"⁽⁵⁷⁾.

لا بد لنا أن ننتقل من رؤية الحرية وكأنها في مجرد غياب التحريم إلى رؤية الحرية في غياب التضحية. فالحرية ليست أن يذهب كل شيء، بل أن يبقى كل فرد (من أجل اختلافاتهم وفردانيتهم وليس على الرغم منها)، وليس الأمر عدم استبعاد أي شيء، بل عدم إقصاء أي فرد. ففي كتابها



Visions Capitales تشير كريستيفا إلى أن التمثيل الفني يعبر عن نوع من الحرية لا تكمن "في محو المحرمات، بل في التبرؤ من سلسلة أو تروس التضحيات (تشابك التضحيات l'engrenage des sacrifices)، التي تتجاوز بنا الخسارة إلى "سعادة تتخلص من شعور بالرضا الناجم عن التضحية نفسه" (58).

إن تجاوز اقتصاد التضحية يقتضي تجاوز الهويات القائمة على إقصاء الآخرين إلى الضم والتفاعل الذي يقويه السؤال عن معنى كون المرء "فرداً"، "أمريكياً"، "مسلماً"، "إنساناً" إلى آخره، وتمثيل ذلك. إن التخلص من الخوف من الآخرين وكرههم لأنهم مختلفون عنا يحتاج إلى أن نتجاوز ذهنية "نحن مقابل هم"، و"أنت إما معنا أو ضدنا"، وذلك عن طريق تأويل رغباتنا ومخاوفنا فيما يخص الآخرين والتعبير عنها. إن الأصوليين ينفذون تصوراتهم العنيفة في العالم الحقيقي بدلاً من تمثيل أو تأويل أو التعبير عن تلك الدوافع العنيفة أو الكراهية أو المخاوف. وكما تعلمنا السياسة المعاصرة جميعاً، وبكل وضوح، فإن هذا يؤدي بأعضاء أحد الأديان إلى أن يضحوا بأعضاء الدين الآخر وبأنفسهم معهم. إن تجاوز خسة العالم الواقعي وإقصاء الآخرين وتمثيلات الكراهية والخوف يمكن أن يترجم الدوافع العنيفة إلى قوة حياة مبدعة. وكما سنرى في الفصل الأخير، فإن الأمل في أن يحل المعنى محل العنف نحو الذات والآخرين، حيث تمثيلات العنف والضعف، يمكن أن تحل محل العنف والجرح الفعلين.





3

الحرب الدائمة .. تغطية حية حقيقية

”كل هذا من عمل القوى التي لا تنفك تملأ الدنيا صياحاً عن صلاحهم، ويحبون أن يحسبهم الناس من صفوة المؤمنين، في حين أنهم يعيشون على ثمار الظلم“.

عمانويل كانط ”السلام الدائم“ (1795).

”منذ اخترعت آلات التصوير في عام 1839م، صاحب التصوير الموت“.

سوزان سونتاج ”عن ألم الآخرين“ (2003م).

في هذا الفصل أناقش بعض الطرق التي تعيد بها الصور البصرية والقصصية إنتاج العنف وتبريره. وأقوم تحديداً بفحص التمثيلات الإعلامية لاحتلال الولايات المتحدة للعراق والصور التي أرسلها الجنود الأمريكيون من العراق إلى وطنهم. وأقول: إن هذه الصور دليل على أحدث أشكال الاستعمار بصورتيه ”الإمبريالية“ و”الكولونيالية“ التي لم تبق على العنصرية والظلم فحسب، بل أكسبتهما حياة جديدة بفضل التقنيات الجديدة. إن هذه الصور جزء لا يتجزأ من تاريخ استخدام تكنولوجيات التصوير. فأناقش تأثير التقنيات البصرية - كآلات التصوير الرقمية والهواتف المحمولة والإنترنت اللاسلكي - في إحساسنا بالمكان والزمان فيما يتعلق بالسياسات الكوكبية.



وشأنها شأن النسوية وأحدث الأيديولوجيات، تُستغل أحدث التقنيات في خدمة الحرب. فإضافة إلى الصور البصرية أقوم بفحص اللغة التي تستخدمها الحكومة لتبرير العمل العسكري والحرب والعنف. وبالتحديد أسعى إلى تأويل دلالة استخدام مفهومي الأمن والحرية لوضع الحرب في إطار التحرير. وأخيراً أقترح أن يكون ما أسميه "الشهادة" بديلاً عن الصور البصرية والقصصية التي تقوض قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي يمكننا من تأويل ما نراه... وما لا نراه.

بطاقات معايدة من العراق المحتل

ليست الصور المشينة للجنود الصغار الذين يعذبون السجناء العراقيين بسعادة إلا قليل من بين آلاف الصور الرقمية التي التقطها الحراس في أبي غريب، صور الاعتداء ومشاهد الجنس بين الجنود، وصور الإبل، وحياة العراقيين اليومية، والمناظر الطبيعية ومغامرات الجنود في العراق. وكما ورد، فقد كانت تلك الصور من الحياة اليومية للجنود الأمريكيين ترسل بشكل معتاد إلى الوطن للأصدقاء والأسر من خلال الإنترنت. وربما يساعدنا ذلك على تفسير رفع بعض العسكريين إبهامهم أمام آلات التصوير... للمشاهد في الوطن. ويبدو أن تلك الصور قد التقطت كجزء من السجل البصري الذي يحتفظ به الجنود للتبادل بينهم وللمراسلة ومع الابتسامات أمام آلات التصوير والإشارات التي تقول "نحن نستمتع (وننتصر)"، فإن تلك الصور لا تكاد تحتاج إلى إضافة عبارة "ليتكم معنا" حتى تصبح بطاقات معايدة من العراق. وربما يبدو غريباً أن ترسل صور السجناء العراقيا المرصوصين بعضهم فوق بعض مع صور الجنود يركبون الجمال وصور الثكنات إلى الأحياء كأنها "بطاقات معايدة" ومعها الرسائل المعتادة التي تعبر عن



الحميمية. ولكن، كما تبين كتابات عديدة عن تجارب استعمارية أخرى، فإن الصور العراقية هي الأحدث في تاريخ طويل من صور الظلم والاحتلال التي استخدمت لتسجيل خبرات المحتلين وأرسلت إلى الأهل في الوطن.

وعلى سبيل المثال، استخدمت آلات التصوير، وكانت أحدث التقنيات من قبل العسكريين البريطانيين لتوثيق الحياة اليومية في الهند المستعمرة للأهل في الوطن. فكانت صور العنف والحرب تلتقط مع صور الأسرة وجلسات الشاي البريطانية. وكما يقول زاهد شودري في تحليله النافذ لدور آلة التصوير في الهند تحت الاحتلال البريطاني: ساعد تجاوز الحرب والحياة اليومية في تلك الصور على تطبيع العنف لمن يشتركون في أعماله ولمن في الوطن، إذ يبدو العنف كأنه جزء من الحياة اليومية مثل تناول الشاي أو اللعب مع الأطفال⁽¹⁾. ويبين شودري أن تلك الصور لم تكن تسجل الهيمنة الاستعمارية فحسب بل تعيد إنتاجها من خلال التطبيع والعنف وتبريره. وتبرز الصور العنف عن طريق بناء أو تأطير العالم الاستعماري على نحو يجعل المحتل في موقع الذات والمحتلين في موقع الموضوع.

ويضيف شودري أن العنف كان يظهر "مبهماً" من خلال الصور؛ إذ تغلغت تلك الصور في العادات والممارسات اليومية لحياة المحتلين. ولا تقدم الصور إلا رؤية خاصة للعلاقة الاستعمارية، وهي رؤية المستعمر. فآلة التصوير تجتزئ مشهداً محدداً من منظور محدد من عموم المكان فتخفي السياق أو الخلفية التي أخذت أمامها شريحة الحياة المصورة. وحسبما يقول، فإن الصور التي التقطها العسكريون البريطانيون تصور "السكان المحليين" أهل عنف وهمجيين بالطبيعة. وهكذا يصبح العنف جزءاً طبيعياً من تلك الأرض، وليس أمراً مفروضاً عليها من قبل الجيش المحتل (الذي يمتلك تكنولوجيات صنع الصور وكذلك أسلحة الحرب).



وحوالي المدة نفسها في الولايات المتحدة، كانت ترسل صور عمليات الشنق وتستخدم بالطريقة نفسها لتسجيل الهيمنة وإعادة إنتاجها. فقد كانت بطاقات المعايدة البشعة تلك التي تصور أجسادًا سوداء معلقة من الأشجار تستخدم لإرسال الأمنيات السعيدة للأهل والأصدقاء. وإذا استحضرننا هذا التاريخ، فإن صور الجنديات بجوار السجناء العراقيا المكتوب على مؤخراتهم كلمة "مغتصب" بهجاء غير صحيح تكتسب غرابة وبشاعة؛ لأنها تشير إلى وجود قلق لدى الحراس البيض (الذين قاموا بإخراج تلك المشاهد وتصويرها) من الرجال السمر أن يغتصبوا النساء البيض، ويستحضر ذلك الخطاب القديم الذي كان يدور حول شنق الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة. فقد صار الشنق المُرَّوع مشهدًا في رياضة عنيفة بين الجنوبيين المسيحيين، فكانوا يرسلون تسجيلات فوتوغرافية على شكل بطاقات معايدة إلى أقاربهم، حتى إن سوزان سونتاج تقارن بين صور الاعتداء في أبي غريب وصور الشنق من حيث اشتراكها في وظيفة الوثائق المهيئة "لإظهار" تفوق عرق على آخر، فلم تكن الصور تستخدم فقط مبررًا للهيمنة، بل بوصفها "جوائز انتصار" تذاع على العالم بفضل التكنولوجيا الرقمية⁽²⁾.

تخلص سونتاج إلى أن صور أبي غريب تختلف عن صور الشنق في أنها ليست "جوائز انتصار" تُقَتَّى بقدر ما هي رسائل تنشر. وهي ترى أن الحافز وراء صور الشنق هو العنصرية، والحافز وراء صور أبي غريب هو بورنوجرافيا الإنترنت⁽³⁾. أما هازل كاربي فتري أن الحالتين أصلهما واحد. وتقول إن: "أهمية مشاهد الاعتداء، والتقاط الصور ومشاهد الفيديو وحفظ الصور البصرية للجسد المعذب/ المشنوق ثم توزيعها، والاستغلال الجنسي الاستشاري الذي كان يجلب اللذة لمرتكبي التعذيب - كل هذه الممارسات من مظاهر استمرار العنصرية الأمريكية"⁽⁴⁾. وعلى الرغم من أنني أتفق



مع كاربي على أن الجنس والإذلال الجنسي كان تاريخيًا جزءًا لا يتجزأ من العنف والظلم العنصري، فمن الصحيح كذلك أن التطورات والتحويلات التكنولوجية في طرق إنتاج الصور ونشرها قد أحدثت تحولاً في ممارسات العنصرية والاعتداء. وتخلص كاربي إلى أن "الشكل الرقمي، الذي وزعت به صور أبي غريب شكل جديد، ولكن الرسالة التي صممت من أجلها قديمة قِدَم العنصرية نفسها. فهذا دليل مادي على استغلال القوة وفرض حقيقة الغزو على العدو"⁽⁵⁾.

مثل بطاقات المعايدة التي تصور الشنق، فإن لصور أبي غريب أوجهًا عديدة للعمل كجوائز انتصار في الحرب تعزز التفوق الأمريكي/ الأبيض، وتحذر السجناء العراقيين الآخرين والمتمردين من العواقب التي سيعانونها، كما أنها تجمع بين التعذيب والاعتداء نفسه من خلال نشر صور الامتهان والإخضاع. ولكننا ينبغي ألا نفعل مثل كاربي ونقل من أهمية "جدة" الشكل الرقمي لهذه الصور، الذي يتيح انتشارًا أسرع وأوسع بطرق سنرى أنها تغيرَ زمان الاستعمار ومكانه. فإن التقنيات الحديثة لا تتوقف عند المحافظة على استمرار طرق النظر البورنوجرافية التي تؤدي إلى نظرة جائزة الانتصار، بل إنها تسهل حدوثها. وكما سنرى أيضًا، تضيف التطورات التكنولوجية أبعادًا جديدة ومهمة إلى طرق النظر التي تشارك في العملية الاستعمارية والاحتلال الإمبريالي وتدعمهما.

ربما يفيدنا بأن نؤول الصور الحديثة لنساء في الشرق الأوسط في ضوء بطاقات المعايدة الفرنسية التي تضم صور نساء جزائريات التقطها محتلون فرنسيون في بداية القرن العشرين وأرسلوها إلى الأهل والأصدقاء في الوطن. ففي كتابه "الحريم الاستعماري" يؤول الكاتب والشاعر مالك علولة بعض



أوجه استخدام هذه الصور في إعادة إنتاج الهيمنة الاستعمارية مرة أخرى بجعل المحتل والناظر في موقع الذات الفاعلة أو الناضرة للجزائريات وهن في موقع الموضوع أو المفعول به - عن طريق إعدادهن لوقف الصورة ووضعهن في إطار محدد، ومن ثمَّ خلق صورة معينة لهن. يحلل علولة أوجه عمل هذه الصور في إنتاج، وإعادة إنتاج الصور النمطية للنساء العربيات، فيقول: إن بطاقات المعايدة التي تصور الجزائريات تعمل من خلال آلية فعل ثلاثية: علم الأعراق، الذي يدعي تمثيل الحقيقة، أيديولوجية استعمارية لا تبوح بعلاقة القهر الموجودة بين الفرنسيين والجزائريين، والوهم الذي ينطوي على خيالات مكبوتة لدى الرجال الفرنسيين عن النساء الجزائريات⁽⁶⁾.

ولا يقتصر أثر بطاقات المعايدة تلك على إيجاد وهم المرأة الشرقية أو الشرق أوسطية، بل إنه يرسخ مكان الهيمنة والقهر وزمانهما. فالمصور الفرنسي عامل نشط يحدد في المرأة المسلمة، فهي تبدو موضوعه الذي يتلقى نظراته. كما أن كثيراً من الصور الملتقطة داخل الحريم تشير إلى أن المصور قد أتيح له دخول أماكن النساء الخاصة وأنه حظي بتواصل معهن. ومن هنا فالصور اقتحامات عنيفة لحياة المسلمات الخاصة. وهذا الاقتحام للخصوصية هو تحديداً ما يجعل هذه الصور مغرية لجمهورها الفرنسي. إن احتلال موقع الفارس النشط في العلاقة مع النساء اللاتي يصورن كأشياء سلبية تتلقى النظرات، من شأنه أن يؤصل حق المستعمر الفرنسي في رؤية "السكان المحليين" والإشراف عليهم⁽⁷⁾. ويقول علولة: إن صور بطاقات المعايدة كانت "انتقاماً خيالياً مما كان بعيد المنال حتى ذلك الحين: عالم النساء الجزائريات"⁽⁸⁾.

إننا نرى ظاهرة مشابهة في أفغانستان في التوق الأمريكي لنزع حجاب المسلمات. وبدلاً من بطاقة المعايدة لدينا الصور الصحفية وصور المجلات



اللامعة والمقالات المصورة على الإنترنت. هل نذكر المقالة الصحفية المصورة "كابول تخلع حجابها"، حيث صور النساء اللاتي يتسوقن؟ إن الأثر المباشر للتكنولوجيا الرقمية يزيد من درجة الحميمية، ويعطي المشاهد شعورًا بالوجود في المكان. فلا يوضع المشاهد في موقع المصور كذات فاعلة تنظر إلى الآخر المحلي بوصفه موضوعًا، بل إن الصور المتحركة والبث الحي على الإنترنت والتلفزيون يعطي المشاهد قوة الذات الفاعلة المتحركة مع حقه الظاهر في أن ينظر، بل يستخدم أجساد الآخرين "المحليين".

إن الصور البريطانية عن الهند والصور الأمريكية لمشاهد الشنق وبطاقات المعايدة الفرنسية التي تصور النساء الجزائريات لا تسجل فحسب، بل تنتج علاقات الهيمنة، وكذلك تفعل الصور القادمة من أفغانستان والعراق. وكما تخدم صور الماضي مشروعيًا واستعماريًا و/أو قاهرًا، كذلك تفعل الصور الحديثة الآتية من الشرق الأوسط، وكانت الصور القديمة تعمل بطرق من شأنها إيجاد الواقع الذي يفترض أنها تسجله فقط، وكذلك تفعل الصور الحديثة.

التقنيات البصرية والقوة الإمبريالية

في الاحتلال الأمريكي للعراق يتم بناء الواقع وتشكيله من خلال صور هي جزء من شبكة معقدة من التعذيب والسياسة، ربما تعود إلى الاستخدامات الأولى لآلة التصوير في القرن التاسع عشر. ففي ذلك الوقت كانت آلة التصوير تستخدم لتوثيق الأماكن "الغريبة" التي يزورها المستكشفون المحترفون بحثًا عن موارد جديدة لحكوماتهم والجيش المحتلة، ورجال الأعمال (التجار كما كانوا يسمون). أصبحت آلة التصوير مرة أخرى سلاحًا من أسلحة الاستعمار



تستخدم للتشيعي ولنزع الإنسانية، حتى يتسنى تبرير المشروعات الاقتصادية الاستعمارية من خلال خطاب رسالة نشر الحضارة والحرية؛ فقد استخدمت آلة التصوير تاريخياً "لإثبات" أن الشعوب السمرات متخلفة وغير متحضرة ويعيشون كالبهائم، ومن ثم يتم تبرير سجنهم أو استرقاقهم لحماية العالم المتحضر، وكذلك لصالح تلك الشعوب.

إن الفكرة الشائعة حالياً أننا "نحرر" شعب العراق، وما إن "نجعلهم يفهموا هذا" ونعلمهم أساليبنا الديمقراطية حتى يتوقفوا عن مقاومة الاحتلال الأمريكي. ويتعقد الخطاب حيث يقدم الشعب العراقي كضحايا، أولاً لصدام حسين، والآن "للجماعات الإرهابية" و "المتمردين المتطرفين" أو "الفاشيين الإسلاميين"، فإن صورة العرب - على الأقل من في العراق وأفغانستان ولبنان - إما بصورة الضحايا عديمي الحيلة في حاجة للإنقاذ أو بصورة قوى الشر التي تسعى إلى تدمير أعمالنا الطيبة.

إن موضع المخاطرة هنا في الصور البصرية والقصصية يتمثل فيما هو مرئي وما يبقى غير مرئي، ما يمكن أن يرى، وما لا يمكن أن يرى. ولست أتحدث هنا عن القيود المفروضة حكومياً على استخدام وسائل الإعلام أو الرقابة الذاتية داخل وسائل الإعلام، على الرغم من أن قرارات عدم عرض صور قتلى الحرب أو تواييت الجنود تحدد على نحو أساس ما يمكن أن يرى وما لا يمكن أن يرى. وما يحمل دلالة أكبر؛ لأنه يحمل خداعاً أكبر، هو الطرق التي تتاح لنا بها المشاهدة، وما نراه فعلاً، فهي تتطوي على قدر من الإخفاء يفوق قدر المتاح رؤيته. ولهذا طريقتان على الأقل: أولاً، تركيز الصور على شيء وتستبعد آخر - فهي من منظور واحد فقط؛ ثانياً، تتطلب الصور البصرية، أكثر من الصور القصصية، استحضار واقع فوري يبدو كما هو فعلاً، وإن هذا



النوع الثاني من الوهم هو سر قوة الإعلام المرئي ومقاومته التأويل النقدي، فإننا إلى الآن لم نتعلم أن نحسن تقييم الإعلام المرئي وتأويله، حتى نرى ما تم إخفاؤه. أو بدرجة أكبر من العمق. لم نتعلم أن نرى أن الرؤية دائماً ما تتطوي على عدم رؤية، وإن الرؤية الفعلية تعني الإقرار بأن لدينا مواضع محجوبة... وأن هذا الحجب سياسي. فإننا نرى ما نريد أن نراه، وما نريد أن نتوقعه، وما أمرنا أن نراه.

ماذا نرى عندما ننظر إلى الصور القادمة من أبي غريب؟ هل نرى التعذيب أم النكات؟ هل نرى فظائع الحرب أم بضع تفاحات فاسدة تسيء التصرف؟ إن النظر إلى صور أبي غريب لا تكشف هذه الأنشطة فحسب، بل إنها تورط الناظر في منطق الرائي والمرئي الاستعماري، الذات والموضوع، الإنسان والحيوان، وهو المنطق الاستعماري الذي يحكم تلك الصور، إذ يوضع الرائي في موقع آلة التصوير أو المصور، موقع الذات النازرة إلى موضوعها، وهي الأجساد الذكورية السمرء حال الاعتداء عليها، وشابات بيض يبتسمن ويرفعن إبهامهن. فإن تلك الصور "تعرض" مراهقات يتسلين وهن يشرن إلى الأجساد العارية مرصوفة بعضها فوق بعض ومربوطة بحزام الكلاب، وتعامل كأشياء لتسلية هؤلاء الفتيات. فإذا أنعمنا التفكير أدركنا كذلك أن الصور تعرض مرح البنات والرجال العرايا الممتهنين لتوليد تسلية أكبر للمصور وللشاهدين ضمناً. تُظهر تلك "اللقطات" المرتبة نساء بيضاً ورجالاً سمرّاً في أوضاع جنسية تشبه صور S&M للمرأة المتجبرة. ولكنها تعرض كذلك، كما تقول سوزان سونتاج، رد فعل الفتيات على تصويرهن: "فالحياة تعني التصوير وتعني امتلاك سجل لحياة المرء... والحياة تعني الوقوف استعداداً لصورة... فالأحداث تصمم جزئياً بهدف التصوير.



والابتسامة ابتسامة لآلة التصوير، وسينقص شيء حتمًا إذا رصت الرجال العرايا ثم لم تتمكن من التقاط صورة لهم⁽⁹⁾. فآلة التصوير تؤثر في السلوك أو طريقة الوقوف والحركة، ولقد دربنا على الابتسام والوقوف للتصوير.

إن التصوير الرقمي يغذي، إن لم ينتج، النزوع لتسجيل الحياة بوصفها دليلاً على أن الناس عاشتها. ولنذكر مئات بل آلاف الصور الرقمية للأحباء ولا سيما الأطفال أو الحيوانات الأليفة، وهي تستهلك مساحات تقدر بالميجا بايت على حواسبنا الشخصية. فالصورة التي كانت تتخذ ذكرى يمكنها تحدي الزمن أصبحت في العصر الرقمي سباقًا مع الموت يؤدي إلى فيضان من الصور. إن هذا النزوع للتسجيل الذي تغذيه قدرة تبدو لا محدودة على التسجيل تحول الأرشيف إلى كومة مختلطة من الصور والنصوص يصعب تمييزها أو تفسيرها. وربما يفتح هذا إمكانات تواريخ بديلة من ناحية، أو ما يسميه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو "المعرفة المخضعة"، ولكن من ناحية أخرى يمكن أن يمحوا الاختلافات؛ لأنه يخرج الأشياء من سياقها ويلقيها في فضاء إلكتروني لا محدود، ولكنه مشبع. إن صور الاعتداء في أبي غريب تفعل هذين الشيئين: فهي تكشف ما كان خفيًا من أنشطة الحراس العسكريين، وتثبت وقوع الاعتداءات على السجناء. وفي الوقت نفسه، فإن حشد الصور خاصة عندما تتدفق على الوطن من خلال الإنترنت، تطبع هذه الأنشطة، بمعنى أنها تجعل العنف جزءًا من الحياة اليومية الطبيعية للجنود. بل إنها وهي تكشف ممارسات الاعتداء توطرها وتجمعها في حزمة بحيث تنتج وتعيد إنتاج الاتجاهات الاستعمارية. وكما يدل عمل فوكو بشكل مقنع، فإن التقنيات جزء لا يتجزأ من الرؤية التي تحدد ما يمكن وما لا يمكن أن يرى في أي وقت من الأوقات.



إن تكنولوجيات الرؤية مثل آلة التصوير والفيديو وآلة التصوير الرقمية وآلة تصوير الهاتف المحمول تؤثر تأثيراً حقيقياً، وتحدد كيف وماذا نرى...؟ وما لا نراه وما لا نستطيع أن نراه. فقد بدأت الفوتوغرافيا التسجيلية بصور عن الاحتلال والعنف الاستعماري، وحسب كلام شودري "تسجل وتعيد إنتاج وحشية التاريخ في آن واحد، إذ ينتقل عبر سجلات الرؤية ذات الطبيعة المتحولة"⁽¹⁰⁾. ويستمر التصوير الفوتوغرافي التسجيلي في "جلب صور المذابح في فضاءاتنا المنزلية الآمنة"⁽¹¹⁾. وهي تفعل ذلك بطرق تنتج رؤانا لذواتنا وللآخرين. وفي حالة التصوير الفوتوغرافي الاستعماري يسجل المصور، كما يقول باحثون كثيرون، ويعيد إنتاج هيمنته على هؤلاء المستعمرين. ويقول شودري: التصوير الفوتوغرافي الاستعماري ينتج قابلية رؤية تشرعن وتسجل "قيمة" الجهد الاستعماري داخل إطار واحد، إذ تقيس الذات الاستعمارية عن طريق تثبيت حركتها. فهي تساعد على إنتاج الأشياء المنتظمة فترينا سلسلة قبيحة من الأشكال العرقية ومشاهد جميلة سامية لبلاد أجنبية أو تاريخياً مختزلاً في آثار قديمة جميلة"⁽¹²⁾. وعلى الرغم من أن شودري هنا يحلل التصوير الفوتوغرافي الإنجليزي في الهند في القرن التاسع عشر، فإن وصفه يتردد صدها في الصور الأمريكية للعراق المحتل، التي تشرعن قيم الاحتلال الأمريكي؛ إذ ترينا الفوضى والبنية التحتية المدمرة مع أشكال عرقية وأراضٍ أجنبية وأطلال آثار قديمة؛ فأغلب ما نراه من صور المناطق الحربية هو صور أطلال يحتلها الجيش الأمريكي الآن، الذي يصور أفرادهم بوصفهم أبطالاً يجلبون النظام إلى الفوضى.

وفي حالة أبي غريب، تتأخى النزعة المرقمنة للتسجيل (نزعة التسجيل الرقمي) مع النزعة البورنوجرافية ليس من باب متعة اختلاس النظر، بل



بوصفها أداة مساعدة جنسية (فقد ورد أن الجنود كانوا يتبادلون الصور كجزء من نشاطهم الجنسي). فإن تكنولوجيات المراقبة التي أُنتجت لتخدم السلطة التنظيمية والضابطة، كما يقول فوكو، كذلك تنتج رغبات في المزيد من الممارسات الجنسية التلصصية والاستعراضية باستخدام آلات التصوير ومسجلات الفيديو والهواتف والإنترنت. وتستخدم التقنيات العسكرية المصممة لتيسير المراقبة والاحتواء الآن لنشر صور "الأجساد العارية الحقيقية في حالة الفعل" وهي لا يمكن احتواؤها، بل إن النزوع إلى التسجيل يختلط (كما حدث كثيراً) مع النزوع الاستعماري للتوثيق، ومن ثمّ تبرير الاحتلال العسكري والسجن والتعذيب.

ما دام النزوع الاستعماري يجعل من الشعوب المستعمرة وأماكنهم مشهداً غريباً لأشياء همجية ينظر إليها، فإن نظره ذلك لون من النظر البورنوجرافي. إن أسلوب النظر البورنوجرافي يؤطر الذوات المستعمرة ويصورها ويجعلها موضوعات، فأجساد المستعمرين تحت رحمة مستعمرهم بأيديهم أن ينقذوهم أو يقتلوهم. وتتحول الأجساد المعتدى عليها والمشوهة إلى جوائز حرب تصور على أنها دليل على الهيمنة والنصر؛ فيصورون مربوطين من رقابهم كالكلاب تقودها صغار الجنود الأمريكيين. إن الرؤية البورنوجرافية تنكر أي إرادة ذاتية وأي موقع فاعل للمستعمر⁽¹³⁾. فقد أخفيت الإرادة والهوية الفردية والاجتماعية "للموضوعات" التي تتلقى النظرة البورنوجرافية الاستعمارية، ومن ثمّ فإن تحويل أفراد الشعب المحتل إلى موضوعات جنسية هو جانب واحد من النظرة البورنوجرافية، كما أن تحويل أفراد الشعب المحتل إلى موضوعات جنسية يعقد عملية تشيئ الشعب الذي تحت الاحتلال، فيسجل سيطرة المحتلين عليهم ويعيد إنتاجها. إن تصوير



السجناء بوصفهم أهدافاً أو كائنات جنسية تحت سيطرة الحراس العسكريين الذي يملكون السيطرة على أدائهم الجنسي نفسه يجعل إدارة أجسادهم أمراً مبرراً ومتكرراً. ففي تقارير أبي غريب الأولى، قال الحراس: إن السجناء كانوا يتصرفون "كالبهائم"، وأشاروا إلى النشاط الجنسي بوصفه دليلاً على ذلك. وبالطبع اتضح أن السجناء كانوا يرغبون على محاكاة الأنشطة الجنسية كجزء يفرضه العسكريون من طقوس التشييء والهيمنة المهينة.

ولكن العقلية الاستعمارية لم تختراع مع آلة التصوير أو التقنيات الرقمية. فإن الظلم الذي يصفه فيلسوف القرن الثامن عشر الألماني عمانويل كانط بأنه يؤكل كالفاكهة في أوروبا هو "السلوك غير الكريم للدول المتحضرة في قارتنا، ولا سيما الدول التجارية في إحدى بقاع العالم". وإن وصفه المصالح الأوروبية في جزر الكاريبي في القرن الثامن عشر ليجد صداد اليوم في المصالح الأمريكية في العراق:

إن الظلم الذي يرتكبونه عند زيارة البلاد والشعوب الأجنبية (وهو في حالتهم مكافئ للغزو) يبدو فظيلاً. وأساء شيء (أو من وجهة نظر الأحكام الأخلاقية، أفضلها) في هذا كله هو أن الدول التجارية لا تستفيد من عنفها؛ لأن كل شركاتها التجارية على حافة الانهيار. فشوجر آيلاند، تلك القلعة التي تضم أقسى ألوان العبودية وأشدّها إصراراً لا تثمر أي ربح حقيقي، فهي تخدم بشكل غير مباشر (وليس مرضياً على الإطلاق) في تدريب البحارة على السفن الحربية، ومن ثمّ تساعد على نشوب الحروب في أوروبا. وهذا كله من عمل القوى التي لا تتفك تملأ الدنيا صياحاً عن صلاحها⁽¹⁴⁾.



وبعد مرور أكثر من مائتي عام ليبدو وصف كانط منكورًا: احتلال
يساوي الغزو بغرض المكسب التجاري يقف الآن على حافة الانهيار ولا ينتج
ربحًا حقيقيًا، إلا ما يمول الجيش ومتعاقديه - وكل ذلك يفعل باسم الصلاح
والصواب.

إن التطورات التكنولوجية في المائتي سنة الأخيرة، ومن بينها آلة
التصوير، ولا سيما أحدث أشكالها - الفيديو والرقمية - تجعل الواقع يؤثر
في المشروع الاستعماري بطرق تساوي بُعدي الزمان والمكان، وتأخذ المنطق
الاستعماري إلى آفاق بعيدة، فآلة التصوير تسجل الواقع بطريقة تحدث تحولاً
في علاقاتنا بكل من التاريخ والحقيقة. ومن المفارقات أن الواقع الذي تعرضه
آلة التصوير، ولا سيما الفيديو أو التلفزيون، يحول كل الزمن إلى الحاضر
- وينطبق ذلك خاصة على الصور الرقمية اللاسلكية التي يمكن أن تبت
"حية". إن صب كل الأحداث والصور في حاضر دائم يخلق - ما يسمى - أثر
الحقيقة الذي يمتزج من خلاله الخيال بالواقع. وإن عملية التنقل الزمني
هذه تحول بدورها التاريخ إلى أسطورة والعكس صحيح، وذلك عن طريق نزع
الأحداث عن سياقها، وجعلها حاضراً دائماً، ومن ثمَّ خالدة أو أسطورية (كانت
أجهزة الفيديو في الأصل تسمى آلات التنقل الزمني؛ لأنها تسمح للمشاهدين
بمشاهدة عروضهم التلفزيونية المفضلة في وقت أنسب لهم).

وكما تقول سوزان سونتاج في تعليقها على أبي غريب، فإن فورية
التكنولوجيا الرقمية تجعل من المستحيل ممارسة الرقابة التي تفرض على
الجنود عندما يرسلون الخطابات إلى الوطن. فالجنود الآن يرسلون رسائل
إلكترونية ملحقاً بها وثائق رقمية إلى العالم كله. ويسمح ذلك للصور والرسائل
بتجاوز الرقابة العسكرية، وكذلك يقلص الزمان والمكان ما بين الواقع



وتمثيلات الواقع. وتعلق سونتاج قائلة: إن "التمييز بين الصورة والواقع، كما بين الرواية والسياسة - يمكن أن يتبخر بسهولة، ما دام المسؤولون الحكوميون والعسكريون يصفون الصور، وليس الأفعال التي تفضحها الصور، بالفعل الخاطئ"⁽¹⁵⁾. وخلافًا لما تقول به سونتاج، ليس لوم العسكريين للمصورين وحده الذي يطمس الحدود بين الواقع والخيال، وليست مسألة المسؤولية أو اللوم وحدها التي تسبب ارتباكًا بسبب فورية التكنولوجيا الرقمية والرواية الإعلامية. فإن التكنولوجيا الرقمية تعيد إنتاج الواقع بسرعة تكاد تعدل زمن معاشتنا له، ومن ثمَّ تهدم الزمن الموجود بين الواقع وتمثيل ذلك الواقع. وكما سنرى ليس مجرد انتشار الصور الفوتوغرافية أو الصور المرئية في خطاب توليفة سياسية هي ما يفرض ما يمكن أن نراه، فإن الصور نفسها هي بالفعل ما يحدد ما نستطيع أن نرى وما لا نستطيع، عن طريق تقديم الأحداث بطريقة محددة من منظور محدد وبوسائل يمكن أن تنشئ وهم الوصول الفوري إلى الواقع. وفي حين أن هذه الفورية الظاهرة والتدفق المستمر للصور والمعلومات يجعل الرقابة عليها مستحيلة - ويفسر ذلك عمل الحكومة والجيش على تشديد الرقابة حاليًا - فإنها في آن واحد تقلص الزمان والمكان المتاح للتفكير النقدي ووضع الأشياء في سياقها، وهي أمور لازمة لتأويل معنى تلك الصور.

آلات التصوير بوصفها أسلحة حربية

استخدم التصوير الفوتوغرافي وغيره من أشكال التصوير في المخابرات العسكرية منذ اختراعها. فالجنود الآن يشاهدون التقارير الحية التي تبث عن غيرهم من الجنود ليحصلوا على معلومات عن الحرب. وتعلق الناقدة الثقافية أن كابلان على هذه الظاهرة فتقتبس قول المذيعة ساره بوكسر:



”وتخلص بوكسر إلى وجود ”خلط عام“ في تحديد مَنْ يفعل وَمَنْ يشاهد، وفي قلب هذا الخلط يوجد شهود عيان الحرب التقليديون، الصحفيين ”المصاحبين للجنود“. وهي تسأل بذكاء: ”هل كاميرات التليفزيون شهود عيان على الحرب، أم هي جزء من العتاد العسكري أو كلاهما؟“⁽¹⁶⁾ ليس الجنود المسلحين بآلات التصوير الرقمية وحدهم من يرسلون الصور إلى العالم كله عن طريق البريد الإلكتروني والإنترنت، بل إن الهيئة العسكرية نفسها تأخذ معها معدات تصوير فيديو في المهام لتسجيل نجاحاتها وتوثيقها - وعملية إنقاذ جيسكا لينتش هي المثال الأبرز للعمليات العسكرية التي شملت استخدام معدات تصوير فيديو للرؤية الليلية لإيجاد صورة مهمة الإنقاذ البطولية الناجحة. فالجندي المجهول خلف آلة التصوير في أثناء عملية الإنقاذ يسجل الحدث ويشارك فيه، إلا أنه يستعمل آلة التصوير بدلاً من البندقية (ولا يختلف ذلك عن حارس السجن الذي يقف خلف آلة التصوير في أبي غريب).

قام باحثون كثيرون بتحليل الارتباط بين آلات التصوير والأسلحة الحربية، وبالتحديد في المواقف الاستعمارية التي يحتل فيها جيش دولة أراضٍ دولة أخرى. وكما رأينا قام مالك علولة بدراسة آثار سياسات بطاقات المعايدة التي تصور الجزائريات التي التقطها الفرنسيون محتلو الجزائر. ويناقش شودري دور آلة التصوير في الاحتلال البريطاني للهند، فيقول: ”إن أحدث الأجهزة التكنولوجية تعبيراً عن هذه الصلة بين الاهتمام والاستثمار والمعرفة كانت آلات التصوير التي أراد ضباط الجيش أن ”يصوبوها“ على ”موضوعهم الشيق... فآلة التصوير يمكنها أن تحل محل البندقية، على الأقل في ظروف معينة... فالظل المزدوج للخوف والعنف في غير موضعه هو



ما صاحب ممارسة التصوير الفوتوغرافي الاستعماري عمومًا وتحديدًا⁽¹⁷⁾. ويحلل شودري بعض الطرق التي أنتج بها التصوير الفوتوغرافي الاستعماري "المعرفة" عن الموضوعات الاستعمارية وعرض، فيما يفترض، "حقيقة" حالهم (أي أنهم كانوا يحتاجون إلى الثقافة البريطانية ويستجيبون لها). وإضافة إلى ذلك، سجلت آلة التصوير ومن ثم أعادت إنتاج العنف الذي أمكن نشره في شكله المسجل والافتراضي بغرض السيطرة على الموضوعات الاستعمارية (المستعمرين). فآلات التصوير إذن كانت بفاعلية البنادق نفسها في بعض الظروف.

ويشير جون بيرجر أيضًا إلى وجود صلة تعبيرية بين آلة التصوير والبندقية، ولهذا دلالة إذا استحضرنا استخدام الجيش آلات التصوير في الحرب. وفي معرض مناقشته صورًا من الحرب الفيتنامية، يعلق بيرجر على الدور المزدوج لآلة التصوير، التي لا تسجل العنف على فيلم ومن ثم تشارك فيه فحسب، بل إنها تمارس العنف على الزمن نفسه: "كلمة زناد تطبق على البندقية وآلة التصوير، مما يعكس تواصلًا لا يتوقف عند المستوى الميتافيزيقي البحت. فالصورة التي تقبض عليها آلة التصوير بها عنف مزدوج، ويعزز نوع العنف التناقض ذاته: التناقض بين اللحظة المصورة وكل ما عداها من لحظات"⁽¹⁸⁾. ويبين تحليل شودري أيضًا أن الصلة بين آلة التصوير والبندقية ليست صلة تعبيرية فقط، فآلة التصوير استخدمت فعلاً لتهديد أهل المستعمرات، وكأنها تقول: "أحسن التصرف وإلا سيكون هذا مصيرك!". فآلات التصوير هنا تأخذ مكان البنادق كأسلحة يتم بها السيطرة على الأفراد والأهالي. ولنتذكر أبي غريب مرة أخرى، حيث عرضت الصور على السجناء بوصفها جزءًا من عمليات الإذلال وتهديدًا أيضًا. ولم



يكن التهديد بأن ذلك سيحدث لهم فقط - أي أنهم تنزع عنهم ملابسهم ويوضعون في أوضاع جنسية للتصوير - بل أيضاً إنه إن حدث سيصور حتى يراه الناس، ومن ثمّ يتضاعف إذلال السجناء.

ويخلص بيرجر إلى أن صور الحرب لا توقف العنف، إلا أن يكون مشاهدوها لهم سلطة الفعل السياسي، أي السلطة التي لا يملكها المشاهد العادي: "في الأنظمة السياسية بحالتها الآنية، ليست لدينا الفرصة القانونية للتأثير الفاعل في أمور تسيير الحروب التي تُشن باسمنا. وإن إدراك هذا الأمر والتصرف على أساسه هو السبيل الفاعل الوحيد للاستجابة لما تعرضه الصورة. مع ذلك فالعنف المزدوج للحظة المصورة يعمل فعلاً ضد تكوين ذلك الإدراك. وهذا هو سر نشرها بأمان"⁽¹⁹⁾. ويعمل العنف المزدوج ضد تكوين إدراك حقيقة افتقارنا إلى السلطة السياسية، عن طريق نزع الصفة السياسية عن لحظات الألم والحرب، وجعلها مجرد "دليل على الحالة الإنسانية العامة"⁽²⁰⁾. فالنظر بهذه الكيفية يتيح نشر الصور ومشاهدتها خارج أي سياق تاريخي أو سياسي، وخارج أي خطاب عن المسؤولية، فالمشاهد يمكنه بسهولة أن يتبرأ من كل باب يجعله متورطاً فيما تعرضه.

إن عمل الصور على عزل لحظات من الزمن ونزعها من سياقها التاريخي يجعلها ترتكب عنفاً من الدرجة الثانية في حق الزمن والتاريخ. فعندما يُجتزأ حدث مهم من سياقه الزمني والتاريخي، فإن المحتوى أو الموضوع الفوتوغرافي يصبح فرداً مجرداً، وممثلاً هلامياً للمعاناة الإنسانية بصورة أعم. فالانتزاع من السياق انتزاع للصفة السياسية؛ لأنه ينتج ما تسميه الناقدة الثقافية آن كوبلان "التعاطف الفارغ". ففي سياق تحليلها لتغطية صحيفة نيويورك تايمز لبداية غزو العراق عام 2003م، تنتقد كوبلان وسائل الإعلام لإسباغ



العاطفية على الحرب عن طريق تقديم صورة متناثرة منزوعة من سياقها، والتركيز على الأفراد وليس على السياق السياسي⁽²¹⁾. فالمقابلات الشخصية مع بعض الجنود، وعرض قصص ذات طابع إنساني عن عائلاتهم في الوطن، تشخصن الحرب، وفي الوقت نفسه تنزع طابعها السياسي. وهذا التركيز على الأفراد (ولنذكر جيسيكا لينتش) يعطي الإحساس بأن هؤلاء الأفراد متفردون وممثلون لغيرهم في آن واحد. فهم يتحولون إلى نماذج "للجندي الأمريكي" أو "الأفراد الأبطال"، وهذا ينزع الصفة السياسية من الحدث. تقول كابلان: "فالفرد يشجع على تمثيل أفراد معينين، فيدخل في عالم خبراتهم بدلاً من أن يفكر فيما ينظر إليه على أي مستوى أكبر من الفكر أو التحليل"⁽²²⁾. فما يبقى للمشاهد غير المشاعر والتعاطف الفارغ الذي لا يترجم إلى تدبر سياسي، ناهيك عن الفعل؛ فالسياسي يتحول إلى شخصي.

الشهادة العيان المصاحبة

تتعدد سياسات الرؤية بظاهرة حديثة تسمى الإعلام المصاحب، وهو الذي يعمق الإحساس بالسياسي الذي يتحول إلى شخص. فبالإعلام المصاحب يصير الصحفي مشاركاً في الفعل مع مرافقيه العسكريين. وإن أثار ذلك على الصحفي في هذا الموقف (حيث تعتمد حياته على الجنود الذين يسافر معهم) وآثاره على جمهور المشاهدين (حيث نرى الصحفي ينبطح أرضاً عند وقوع هجوم، أو يهاجم مع العسكريين)، كلها تقوض القدرة على توفير أي مساحة نقدية من الأحداث التي يعرضها الصحفيون. ويقدم الصحفي مايكل ماسنج مثلاً لمثل هذا الإعلام المصاحب بتقرير عن MSNBC: "الدكتور بوب أرنوت - ومهمته المعتادة الجانب الصحي - تبع مصوره في حماس إلى مبنى غير مضاء، حيث جنديان عراقيان مأسوران تم



توقيفهما بالقرب من المدخل في حين تظهر مجموعة من النساء في الخلفية. قال أرنوت بغضب: "إنهم يقاتلون بالخارج. وهنا في المقدمة توجد صواريخ آر بي جي تستخدم لقتل جنود المارينز، وفي الخلف يوجد هؤلاء النساء والأطفال - رهائن مدنيين وهم في حالة فزع"، ولكن فزع من ماذا؟ من الرجلين المأسورين في الغرفة الأمامية؟ من القتال في الخارج؟ وهل كن محجوزات ضد إرادتهن؟ لم يطرح أرنوت هذه الأسئلة قط⁽²³⁾. يذكر ماسنج أن صحفيي MSNBC المصاحبين عادة ما "يقصون حكايات عن الشجاعة والبطولة الأمريكية... وهم في حالة نشوة حربية". فالحظة ملكتهم بوصفهم شهود عيان على الحرب لا مراسلين حربيين. هؤلاء الصحفيون المصاحبون يركزون على مشاعر الحرب - مشاعرهم ومشاعر العسكريين الذين حولهم - وليس على وضع الأحداث في سياقاتها كجزء من قصة متكاملة بحيث يمكن أن تعين المشاهدين على تفسيرها.

ويجسد الإعلامي المصاحب، الذي أدخل بوصفه جزءاً أصيلاً من المحيط العسكري، ظاهرة الموقع المخصص لفرد بعينه، ولكنه غير محدود بزمان ومكان. ويسمح القرب من الأحداث للمشاهد بأن "يشارك" في الحرب عن طريق تمثيله للأفراد المشاركين - كأبطال مسرحية تجري على مشهد من وسائل الإعلام. ويفسر ماسنج هذا بأن الإعلام المصاحب نشأ جزئياً كاستجابة للخطر الذي يتعرض له الإعلاميون في وقت الحرب، فيفضلون أن يتحركوا مع العسكريين من باب الحماية⁽²⁵⁾. لكن ذلك هو نتيجة القيود الحكومية التي لا تعطي الصحفي تصريحاً بالدخول إلى المعسكرات الحربية إلا بشروط يحددها الجيش والحكومة. وكما توضح جوديث بتلر، "يوافق الصحفيون على التحرير من المنظور الذي حددته سلطات الحكومة والجيش



فقط. فهم لا ينتقلون إلا بشاحنات معينة، ولا ينظرون إلا إلى مشاهد معينة، ولا يبعثون للوطن إلا صوراً وقصصاً لأنواع معينة من الأحداث. إن الإعلام الملحق يعني أن ذلك المنظور المفروض لن يكون نفسه موضوعاً للصحفيين الذين سمح لهم بدخول المواقع الحربية بشرط أن يظل نظرهم محدوداً "بخطوط مرسومة لأحداث معينة"⁽²⁶⁾.

يؤدي هذا الموقف إلى رؤية محدودة للأحداث لا تتعدى الزاوية الفعلية التي تنظر منها القوات، ويتطور الأمر إلى تمثل المنظور الأيديولوجي للجيش. يقول ماسنج "في أغلب الأحيان يبدو أن الصحفيين المصاحبين بالجيش لا يصحبونه عسكرياً فحسب، بل عقلياً"⁽²⁷⁾. ويضرب ماسنج أمثلة عدة لتقارير إخبارية من العراق تقدم رواية أحادية الرؤية تتطابق مع رؤية الجيش. من هذه الأمثلة تقرير مراسل صحيفة لوس أنجلوس تايم، طوني بيرى، الذي كان مصاحباً قوات المارينز في الفلوجة في مشروع إسكاني على أطراف المدينة. وكانت قوات المارينز قد أجبرت المقيمين في العمارة السكنية على الرحيل حتى يقيموا قاعدتهم هناك. يقول بيرى: إن تلك الأسر كانت تتمتع بصحة جيدة وتعيش في مأمن من الأخطار، على الرغم من أنه لم يكن يدري أين ذهبوا؛ لأنه بقي مع قوات المارينز.

وهكذا، حسب رواية بيرى، كان طرد قوات المارينز للأسرة من بيتها لمصلحتها في الحقيقة، فقد تمكنت الأسرة بهذه الفرصة السعيدة من الفرار إلى المناطق الريفية ليقيموا مع أقاربهم في القبيلة (فقد قال بيرى: إن هؤلاء الناس كانوا قبليين، ومن ثمّ معتادين الترحال) بدلاً من أن يرغموا على العيش في معسكر للاجئين. الأكثر من ذلك، كان المارينز سيعرضونهم - أو حسب كلام بيرى "كنا سنعرضهم" بتجميل المكان وبناء ملعب كرة قدم. إن بيرى



العاجز عن التنقل في المدينة، والتحدث مع العراقيين، لا يسعه إلا أن يتكهن بتطمينات متفائلة بأن أولئك المبعدين عن بيوتهم "سيعيشون ويسلمون". يبدو أن مشاركة بيرى جنود المارينز في ثكناتهم كانت كذلك مشاركة في نظرهم⁽²⁸⁾. يقول بيرى في تقريره: إن الشعور بالذنب حيال الأسرة المبعدة دفعه إلى أن "يدس بعض الدولارات تحت رأس دمية تمثل شخصية" السيد بطاطس "الكرتونية، حتى تجدها الأسرة عندما تعود.

تبين الشعبية التي يتمتع بها الصحفيون المصاحبون حالياً وجود نوع من التوتر في الصحافة التليفزيونية، متأصل في الصحافة المصورة منذ نشأتها. تقول سوزان سونتاج: إن الصور في ظاهرها تقدم سجلاً للواقع؛ لأن الآلة لا تكذب، ولكنها تشهد كذلك على الواقع؛ لأن هناك إنساناً يضع للصورة إطارها: "تسمح خفة اليد هذه للصور أن تكون تسجيلاً موضوعياً وشهادة شخصية في آن واحد، نسخة أمينة أو نقلاً للحظة فعلية من الواقع وتأويلاً لذلك الواقع"⁽²⁹⁾. ومن الطريف أن تخلص سونتاج إلى أن التصوير الفوتوغرافي يحقق إنجازاً يصبو إليه الأدب بلا أمل في بلوغه - فهو يقدم في وقت واحد نسخة من الواقع وتأويلاً له - وهو يستخدم مجازات النصية والتأويل والنسخ ليصف التصوير الفوتوغرافي. بتعبير آخر، على الرغم من أن سونتاج تنسب للتصوير فضلاً على الأدب، إلا أنها تصف علاقة التصوير بالواقع بلغة الأدب.

ولكن موقف سونتاج من فورية التصوير الفوتوغرافي، ليس أحادي الجانب كتناول جوديث بتلر له في مقالها النقدي: "التصوير الفوتوغرافي والحرب والغضب". تقول بتلر: إن الصورة عند سونتاج خارج نطاق التأويل ومن ثم تحتاج إلى أن تصحبها تعليقات وقصة. ولكن هذا، كما أشرنا في



المقتبس السابق، سببه أن الصورة تؤدي وظيفة مزدوجة؛ لأن الصورة في ذاتها تأويل متخفٍ فإنها تحتاج إلى طبقة قصصية أخرى تصاحبها، لتبرز ما تسميه بتلر "إطار الصورة"، الذي سيظل خفيًا عن عين المشاهد في غياب قدر من التحليل النقدي. وكما تؤكد بتلر، "فإن تعلم رؤية الإطار الذي يحجب عنا الرؤية ليس بالأمر الهين... فعجزنا عن رؤية ما نرى له دلالة النقدية"⁽³⁰⁾. ويرجع ذلك جزئيًا إلى أننا لم نبلغ بعد ثقافة بصرية مستتيرة - فعلى الرغم من أن الصور تحيط بنا، إلا أننا لم نتعلم إلى الآن كيف نقيم الصور نقديًا. وحتى نبدأ في فهم ردود أفعالنا العاطفية تجاه الصور وما تعنيه لنا كأفراد وكمجتمع، لا بد لنا أن ندرك أن الصورة أو الصورة الفوتوغرافية، تنشأ دائمًا من منظور واحد يقوم فعلاً بتأويل الواقع وإيجاده. إن عملية التأطير هذه، وهذا التأويل المدسوس هو ما ينبغي أن نراه. لا بد لنا أن ندرك الخفي في المرئي، بمعنى أننا لا بد أن نتعلم اكتشاف وجود شيء وراء إدراكنا المباشر في هذه الصور، فإن ما نراه ولا نراه أو لا نستطيع أن نراه يحتاج إلى تأويل مستمر.

يحتل التصوير مكانًا بين تسجيل الواقع وتأويله، ويشير ذلك إلى مفارقة شهادة حدث كشاهد ومشارك، وسأشرح هذه المفارقة في موضع آخر حين أعود إليها بعد قليل. فالصحفي المصاحب يكتب عن الأحداث ويشترك فيها. يقول المنظر الإعلامي أندرو هوسكنز في سياق وصفه للتغطية الإعلامية لانهيال برجي مركز التجارة العالمي: "إن البث الإعلامي الخارجي الموسع ألقى بمرساته كجزء من الحدث وكشاهد عليه... ويدل ذلك على وجود اتجاه متسارع لدى المراسلين نحو اعتبار أنفسهم محررين للأحداث



العالمية ومكونين لها⁽³¹⁾. فالصحفي في هذا الموقف يأخذ مكان شاهد العيان، فيقدم ما يراه في اللحظة نفسها التي يشهد على وقوع فظائعها، ولكن شهادة الصحفي على الفظائع التي تقدم دون تعليق سياسي أو اجتماعي من شأنها أن تساعد المشاهد على تأويل الموقف، لكن الفضاغة أو الرعب يُقدّم هنا منزوعاً عن زمنه أو سياقه، ومن ثمّ منفلقاً على التأويل. وينطبق ذلك على الصحافة الحربية الملحقّة.

إن فورية الإعلام المصاحب، وتماهي الصحفيين مع الجنود الذين يحملونهم يجعل من الصعب على المشاهدين أن يجدوا أي مسافة نقدية بين الأحداث وكيفية إذاعتها. فالإعلام الملحق إذن يحول الأحداث الحقيقية إلى أحداث إعلامية، ويحدث أثراً مربكاً لدى المشاهد، الذي يتم جذبه إلى الحدث كأنه يشاهد فيلماً حربياً. أما التكنولوجيا اللاسلكية الجديدة التي تتيح للجنود والإعلاميين الإذاعة الحية من الخطوط الأمامية فتجعل التغطية تبدو أقرب إلى الفيلم الحربي منها إلى تقرير إخباري عن حرب حقيقية⁽³²⁾.

تعمل تركيبة القرب المكاني والوقت الحقيقي على مكان وزمان محددين، ونزعهما من سياقهما وتقديمهما في شكل فوري أو جزء من حاضر تليفزيوني دائم، ومن ثمّ تفريغهما من معنيهما التاريخي. إن التقارير الحية المصاحبة هي آخر التطورات الإعلامية التي تزيع التاريخ والزمن إلى "هنا والآن" دائمين، وهي تطورات من أعراض هوس الثقافة الإعلامية بكل ما هو حي وواقعي مع قلقها منه - وهذا الهوس ليس من أعراض القلق المكبوت من الموت فحسب، بل إنه شاشة رقيقة توضع فوق ثقافة الموت والعنف.



مشاهد العنف

في فيلم "السيد والسيدة سميث" الذي أنتجته هوليوود عام 2005م، وحقق نجاحًا كبيرًا، وأحدث ضجة في صحف التابلويد أكبر من تلك التي أحدثها على الشاشة، يؤدي براد بيت وأنجيلينا جولي دوري زوجين، جون وجين سميث. فقدت علاقة الزوجين لمعتها بعد "خمس أو ست سنوات" فقط، وهما يعيدان الوهج لمشاعرهما بالضرب وإطلاق الرصاص وجرح أحدهما الآخر. يبدأ الفيلم بالزوجين في جلسة علاج نفسي وهما غير مستعدين للإجابة عن أسئلة حول فتور زواجهما وحياتهما الجنسية خاصة. ونعلم في أثناء الفيلم أن كلا منهما لا يعرف أن الآخر قاتل محترف بارع، ويعمل لدى الشركة المنافسة للشركة التي يعمل فيها الآخر. والاثنان يمشيان في أثناء نومهما، ويعيشان معًا مثل الآلات، في حين أنهما ينفذان مهمات القتل العنيف في لحظات هوس من حياتهما الفارغة إلا من تلك اللحظات. فالكلمات القليلة التي يتبادلانها فاترة - حتى يتلقى كل واحد منهما أوامر من شركته بأن يقتل الآخر. وخلافًا لعلاج الزواج الفاشل الذي يظهر بشكل ساخر في بداية الفيلم وآخره، فإن وحشية كل طرف تجاه الآخر تشعل رغبتيهما وتعيد الجنس والحديث بينهما، وكلاهما يدور حول العنف. ولا تحرم أعمال القتل أيًا منهما النوم. فجين تتفاخر أنها فقدت الإحساس في ثلاثة من أصابع يدها، ويبدو - بعيدًا عن هوسهما بالعنف - أن الزوجين قد فقدوا الشعور بأي شيء حتى تجاه أحدهما الآخر. فقد صارا آلتَي قتل يعتدي أحدهما على الآخر بصورة تلقائية كأنه يغسل أسنانه أو يتناول العشاء، وعنفهما آلي إلى درجة أنه عند تلقي الأوامر يوجهانه أحدهما إلى الآخر دون تردد. إن هذا العنف التلقائي هو على ما يبدو الذي ينقذهما من زواجهما الروبوتي - الآلي -.



وخلافًا لأفلام تجديد الزواج الهوليوودية الكلاسيكية من الأربعينيات مثل "فتاته فرايداي" (1940م)، و"زوجتي المفضلة" (1940م)، و"قصة فيلادلفيا" (1940م)، التي يستعيد الزواج فيها وهجه من خلال الحوار السريع والكوميديا الجسدية، فالزواج في "السيد والسيدة سميث" يستعيد وهجه من خلال العنف سريع الحركة والقليل من الحوار والكثير من العنف البدني⁽³³⁾. أما في الأفلام القديمة فيتقارب الزوجان المتباعدان، ويتواصلان جسديًا من خلال تحول فكاهاي في الأحداث، يتضمن أحيانًا مشاهد مضحكة ومشاهد الضرب بالعصا المصممة حركيًا، التي تأخذ "المعركة بين الجنسين" إلى مستوى حربي. ففي فيلم "فتاته فرايداي" يستعيد والتر بيرنز (كاري جرانت) الصحفية وزوجته السابقة هيلدي جونسون (روزالند راسل) بإعطائها تحقيقًا صحفيًا لا يقاوم، أما جين وجون فيجدان أرضًا مشتركة في ولعهما بالعمل، على الرغم من أن العمل في هذه الحالة هو قتل الناس. وفي حين كانت العودة الناجحة في الأفلام الكلاسيكية تقاس غالبًا بقدر التنازل الذي يهدئ التوتر في العلاقة مؤقتًا، فإن نجاح العلاقة في "السيد والسيدة سميث" يُختزل في عدد مرات ممارسة الجنس بين الزوجين. فكما حل العنف الفعلي مكان المعركة المجازية المتمثلة في الحوار سريع الطلقات، حل الجنس حرفيًا محل إثارة التوتر الجنسي الذي يبنيه الحوار وحوادث التقارب البدني الفكاكية.

قد تذكرنا مشاهدة هذا التمجيد للسادية الماسوكية والعنف الجنسي بالأفراد العسكريين الذين استخدموا الاعتداء الجنسي لإنعاش حياتهم الجنسية في سجن أبي غريب، (حيث أعطى أحد الجنود جنديًا آخر صورًا لسجناء يمثلون مواقف جنسية هدية بمناسبة عيد ميلاده، كما تم مزج صور جنود يمارسون الجنس بعضهم مع بعض وسط صور الاعتداء). إن فكرة



اعتبار الاعتداء على الآخرين شكلاً من أشكال الاستثارة الجنسية تتراوح بين الوجبة اليومية من العنف الجنسي والجنس العنيف في أفلام هوليوود والصور الصادمة من أبي غريب. فلماذا توصف الصور الأولى بالمبتذلة والثانية بالصادمة؟ هل لأن الأولى خيال والثانية واقع؟ في ضوء تليفزيون الواقع والحقائق الافتراضية والشخصيات الافتراضية على الإنترنت، كيف نعرف الفرق؟ ألا تؤثر خيالاتنا في رؤانا للواقع؟ ألم يكن الجنود الصغار في أبي غريب ينفذون الأوامر "بتلين" السجناء، ولكنهم كذلك كانوا يحققون تخيلاتهم؟

إن الحد بين الواقع والخيال هو بعينه تلك المنطقة الخطيرة في الوجود الإنساني، المليئة فعلاً كما هو الحال، بالغام تنطلق مع أقل ضغط بصور افتراضية وحقيقية. وفي مواجهة هذه الصور الحقيقية والخيالية للعنف السادي الماسوكي، يبدو أن الطريق الوحيد لإعطاء المعنى للحياة هو تدميرها، وأننا لا نعانق الحياة إلا بنبذها إلى حد القتل والانتحار. إن أحداث أبي غريب تظهر استمتاعاً سادياً بالعنف تجاه الآخرين إلى حد القتل.

هل العنف تجاه الآخرين الذي "استمتع" به المراهقون وشباب الجنود في أبي غريب وسيلة "للتنفيس" مرتبط، ولو جزئياً، بظاهرة أوسع، وهي العنف الشعائري بين المراهقين والشباب؟ فلقد ذكر الاعتداء في أبي غريب الكثيرين بما يسمى "عقاب المؤاخاة" المعروف بطقوس الاعتداء والإذلال. كما أن إيذاء الذات والاعتداء عليها ينتشر بين المراهقين والشباب الذين يجرحون أنفسهم، أو يخنقون أنفسهم ليشعروا بأحاسيس شديدة الغلو. فأعداد الشباب الذين يأتون إيذاء الذات عن طريق "الجرح" في تزايد. فهم يجرحون أنفسهم كأحد الطقوس التي من شأنها أن تجعلهم "يشعرون بشيء"، أو ليثبتوا أنهم "موجودون"، وتقدم إحدى الدراسات الرسالة الآتية



على موقع لائحة إيذاء الذات على الإنترنت: "كيف أعرف أنني موجود؟ على الأقل عندما أجرح نفسي أعرف أنني موجود". وتقول رسالة أخرى: "ربما أحاول وأتراجع ولكنني حتى لو نجحت، فسأظل أحلم بحد موسى والدم"⁽³⁴⁾. وكما تورد معالجة نفسية في لانكستر، بنسلفانيا، أن مرضاها يقولون: "كنت في حالة حذر أحتاج إلى أن أشعر بشيء" أو "أشعر بالموات داخلي حتى إنني أشعر بالحياة عندما أرى دماءً تتدفق"⁽³⁵⁾. وتخلص هذه المعالجة النفسية إلى أن هؤلاء الصغار (أغلبهم فتيات) يجرحون أنفسهم؛ لأنهم يجدون صعوبة في التعبير عن مشاعرهم.

وهناك "لعبة" مميّزة أخرى تكتسب شعبية بين المراهقين والأطفال من سن الثامنة، وهي لعبة "الخنق" أو "الشنق"، يقطع فيها الصغار الهواء عن أنفسهم حتى يشعروا بدفعة - الحياة مع الهواء - عندما يغيبون عن الوعي. ويستخدم بعض هؤلاء الصغار الحبال أو أحزمة ربط الكلاب. ويتردد أن هذه "اللعبة تكتسب قوتها" من الإنترنت⁽³⁶⁾. إن هذه المحاولات للشعور بشيء عميق ممارسات ماسوكية خطيرة يمكن أن تؤدي إلى الموت وقد حدث. وفي الوقت نفسه، فإنها ممارسات تكشف الطريقة التي يحل بها الشعور الخام والمشهد البصري محل أشكال أخرى من المعنى في الثقافة الشعبية. وهكذا شأن أفلام مثل "السيد والسيدة سميث"، فهي تستبعد حوار أفلام هوليوود القديمة بمشهد العنف، بما في ذلك الشاعر الخام - الجرح وإحداث الكدمات والجنس العنيف.. إلخ.

وتشير هذه الأشكال السادية الماسوكية من التسلية إلى وجود شعور عام بضياغ الهدف أو المعنى في الحياة، وهو، كما سنرى، ينتج جزئياً من انفصال بين الشاعر والتعبيرات المسموح بها اجتماعياً عن هذه المشاعر. ففي ثقافة



تقيم مقولة "أفعل ولا تتردد" لا يلقي التفكير في أفعالنا وتأويل خبرتنا التقدير نفسه. فإننا أهل فعل لا فكر. وإن التأمل في معنى أفعالنا ورغباتنا وقيمنا يعد مضيعة للوقت، ولا سيما في عالم الأعمال التجارية، حيث "الوقت مال". وعلى ذلك فبدلاً من قصص نفسر فيها مشاعرنا وحياتنا ونكسبها المعنى، فإننا نتنقل بين الفعل بقليل تفكير وصور على شاشات التليفزيون والحاسب. إن كلاً من أفعالنا والصور الإعلامية تبدو لنا فورية وحقيقية، دون الحاجة إلى التأويل - "فهي ما هي".

لكن الصور والأفعال ليست في أصلها نافية للتأويل أو المعنى. بل على العكس فإنها تدعو من زاوية ما إلى التأويل. فهي تحتاج إلى التحليل والتفسير حتى تكون أجزاء ذات معنى في حياتنا. أما في غيبة التفكير فتكتسب هذه الصور قوة الواقع الذي لا يخضع للسؤال أو الدرس والذي يتغذى على نفسه بطرق تبعث الفعل العنيف وتضعف التفكير، الذي بدوره ربما يمنع الاستجابة للدوافع العنيفة. إن التأويل النقدي للأفعال والرغبات والقيم يلزمه له، وفي الوقت نفسه ينتج عنه، ربط الحاضر بالماضي والمستقبل. ثم وضع هذه الأفعال والرغبات في سياق يكسبها المعنى. فالتأويل النقدي عملية تبطئ ردود الأفعال، وتلطف المشاعر بحيث تساعدنا على دمج الأفعال والمشاعر في منظومات معنى، كما تساعدنا على منع صدور استجابة أولية فورية وعدوانية.

إن الفورية الشديدة المرتبطة بالمشاعر والصور هي فيما يبدو التي تجعلنا نتصور أنها حقيقية بدرجة تتحدى التأويل - "فهي ما هي". وعلى سبيل المثال، فإن طلابي في الجامعة أقرب إلى مقاومة تأويل الصور، ولا سيما أفلام هوليوود من مقاومة تأويل النصوص الفلسفية أو الروايات مثلاً. فيقولون بإصرار "إنه مجرد فيلم"، وليس له معنى خارج قيمته الترفيهية،



وهكذا يختزل الفيلم إلى منظر يشاهد ولا يحلل. فهو منظر يمكن أن ينتج رد فعل انفعالي واستجابة بدنية، ولكنه يقاوم التأويل - حتى إن محاولة التأمل من جانب المشاهد تعد جهداً بلا طائل. فالمناظر كأنها تقاوم الانتماء لسياق، مما يقتضي إيجاد قصص تفسرها أو تدرسها في علاقتها بغيرها من الصور أو الأفعال أو القيم. وهذه المقاومة البادية ليست سوى وهم نتج جزئياً عن تزايد أشكال التمثيل الواقعي البصري السمعي التي تنشئ إحساساً بالواقع الافتراضي.

وإضافة إلى ذلك، فإن وهم الفورية ينشر الأمية البصرية ويعززها. ففي عموم التاريخ الإنساني تعد الصور البصرية، ولا سيما الصور المتحركة التي تبدو حقيقية، ظواهر حديثة نسبياً، ولا بد لنا من وضع تصور لكيفية "قراءتها" فأغلبنا يتعلم كيف يقرأ الكتب والصحف، وإلى حد ما نتعلم كيف نؤول هذه النصوص. فمثلاً نتعلم أن "نتحمل على مضض" قراءة افتتاحية في صحيفة نعلم أنها محافظة أو راديكالية بدرجة كبيرة. ولكننا لا نتعلم أن نؤول صور وسائل الإعلام والإنترنت والأفلام في سياق مماثل. وبينما نعلم عموماً أو كثقافة أن القيمة التي نوليها لتأويل النصوص يمكن أن تزيد على قدرها الحالي حتى نقوي إحساسنا بحياة مفعمة بالمعنى، فإننا فيما يظهر لا نولي أي قيمة لتأويل الصور، ولا سيما الصور التي تبدو أنها تعكس الواقع مباشرة - أو بدرجة أكبر، الصور التي تقوم فيما يظهر بدور النوافذ المفتوحة على الواقع - مثل البرامج الإخبارية والصور الفوتوغرافية، بما في ذلك صور أبي غريب.

تشير أنجيلا ديفيس في سياق حديثها عن صور أبي غريب تحديداً إلى فقر الثقافة البصرية اللازمة لتأويل تلك الصور في سياق تاريخ التعذيب والعنف ومعنيهما:



الصور شديدة التعقيد، ولم تتوافر لنا إلى الآن، بالمعنى الجماهيري، الثقافة البصرية اللازمة لفهمها فهمًا نقديًا. إن اعتبار الصورة تمثيلًا لا يستخدم وسيطًا تصور إشكالي، غالبًا ما يحدث الأثر العكسي لما يتوقع منه. وأستحضر هنا الجدل الذي دار حول موضوع رودني كينج. ففي هذه الحالة، على سبيل المثال، رأينا الشرطة تضرب رودني كينج في شريط الفيديو، ولكن وكيل النيابة استطاع أن يصل إلى تأويل محدد لتلك الصورة يدعم زعمه بأن رودني كينج كان المعتدي. لذلك أعتقد أن المهم ليس افتراض أن علاقة الصورة بموضوعها أمر واضح بذاته، بل المهم التفكير في الاقتصاد المحدد الذي تنتج فيه الصور وتُستهلك⁽³⁷⁾.

لنقطة الأخيرة في كلام ديفيس أهمية خاصة، إذ لا بد لنا من التفكير في السياق الذي تصنع فيه الصور وتُرى، وبالتحديد السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمثلاً، إذا عدنا إلى صور أبي غريب، فإن صور الشباب المبتسم الذي يرفع إبهام التحية والنصر من وراء هرم من الرجال العراقيا المغطاة رؤوسهم، فسره بعض الشباب على أنه تسلية، مثل مقال الصداقة (في الواقع، لقد قال جوناثان لاست محرر ويكلي ستاندارد "أشياء أسوأ تحدث في بيوت الشباب في كل أمريكا"⁽³⁸⁾). فقد بدا هذا النوع من الصور مألوفًا لنا من صور مقالب الشباب، ولهذا ربما نضعها في ذلك السياق. ولكن ذلك سبب أقوى لضرورة تأويل السياق الذي "نرى" أو "نقرأ" فيه الصورة (هل هي نكتة أو تعذيب)، والسياق الذي التقطت فيه الصورة (في أحد بيوت الشباب أو في سجن حربي). فضلاً عن كل التعقيدات الخاصة بمن التقط الصورة، ولماذا وكيف تستخدم الصورة؟ فإن الثقافة البصرية تحتاج إلى تعليم "قراءة" وتأويل الصور الإعلامية في سياقاتها التاريخية.



وتغذي الثقافة الإعلامية الشعبية ذلك الشعور بالفورية، ومن ثمَّ عدم قابلية الصور للتأويل عن طريق تحويل الواقع إلى منظر - صور ومواقف شاذة مصممة لاستثارة رد فعل انفعالي لا فكري. ونتيجة لذلك، نريد المزيد من الخبرات الانفعالية والخبرات الحقيقية. فإننا نتردد بين محاولة حجب حياتنا العاطفية بالعقاقير الطبية - مضادات الاكتئاب والريتاين والحبوب المنومة، وننتقل بين القنوات التليفزيونية أو الإنترنت لنجد وقائع بديلة، بدليل هذا الافتتان بتليفزيون الواقع، وآلات تصوير البث الحي على شبكة الإنترنت. فمن ناحية تعمل حزمة العواطف سابقة التجهيز التي تقدم على شكل مشهد - ولنذكر مشاهد العشاق المنهارين والمواقف الصادمة في البرامج الحوارية وتليفزيون الواقع - تعمل على إفقادنا الحساسية تجاه المواقف الصادمة، ومن ناحية أخرى، تسهم في خلق إحساس بخلو الخبرة من المعنى، وهو بدوره يؤدي إلى إيجاد مشاعر الفراغ والاكتئاب. فعندما نواجه في الإعلام مشاعر صادمة ولكنها فارغة، فإننا نكبت مشاعرنا الشخصية بالعقاقير. ومع تزايد تسويق الانفعالات البدنية وبيعها لنا في أشكال صناعية في برامج الحياة وألعاب الفيديو، فإننا نتوق إلى الأحاسيس الحقيقية. ففي ثقافة تثبط المشاعر بالعقاقير وبالصور، يتوق الناس أكثر وأكثر إلى المشاعر المفعمة، ما يدل على ذلك تنامي شعبية "الجرح" و"لعبة" الخنق أو الشنق بين المراهقين.

ومع سلطنة الواقع ذاته، فإننا نتوق إلى المزيد من أشكال الخبرة الجسدية العنيفة. فقد صار الواقع سلعة مملوكة يمكن شراؤها وبيعها، وفي الوقت الذي نعلي فيه قيمة "الحقيقي" و"الأصيل" و"الصادق" فإننا نعرض هذه الصفات في السوق بوصفها مناظر للمشاهدة. ولكن مناظر الواقع في الإعلام وتحويل الانفعالات البدنية إلى مشاهد من خلال الجرح



ولعبة الشنق وغيرهما، تخلف لنا ما يبدو واقعاً فوراً، ومن ثم لا يقبل التأويل. فكيف نؤول مشهداً؟ خاصة إذا كان هدفه الصدمة أو الاستثارة؟ وتثير هذه الأسئلة سؤالاً أعمق عن فهمنا للجسد والانفعال الجسدي، واعتباره خارج عالم الثقافة أو التأويل، أي خارج عالم الأخلاق والسياسة⁽³⁹⁾. فإذا كانت للجسم مكانة الحقيقة البيولوجية، يكون شيئاً لا يحتاج إلى تأويل؛ وبدلاً من البحث عن المعنى، نتوق إلى صور إعلامية جاذبة، وانفعالات بدنية خام، مع ذلك فكونهما خارج عالم التأويل يخلف لنا شعوراً بالخواء في حياة خالية من المعنى. فالحياة لم تعد ما نعيشه وإنما شيء نتوق إليه. ولكن هذا التوق للواقع لا يعدو أن يكون غطاءً رقيقاً يخفي توقاً أعمق للمعنى. فإننا نستهلك الواقع كما نستهلك أحدث ما أنتج من حبوب الإفطار، ولكن خلوه من المادة الصلبة لا يصل بنا إلى الشعور بالشبع أبداً... فتأخذ المزيد من مضادات الاكتئاب، والمزيد من الحبوب المنومة، ونلجأ إلى العلاج النفسي.

إن افتتاننا بمنظر الواقع يعزز قوة شرائط الفيديو على الترهيب من أسامة بن لادن أو مشاهد قطع الرؤوس في العراق. والحقيقة أن الإرهاب يعتمد على الإعلام في إحداث أثره. فمن دون وسائل الإعلام ونشر صور العنف لن يكون هناك رعب جماعي، فإن مشاهد قطع الرؤوس في العراق قد أعدت على نحو مسرحي شعائري، وسجلت لتحقيق أكبر أثر ممكن في الجمهور. فهي تهدف إلى الصدمة والتهديد واستغلال الخوف من الجرح؛ إذ إن قطع الرؤوس تحديداً يمثل تهديداً كبيراً؛ لأنه موجه إلى الرأس. فهناك فلسفات كثيرة لدلالة الوجه، وبخاصة فلسفة عمانويل ليفيناس، تخلص إلى القول إن الوجه والرأس أكثر أجزاء الجسم البشري قابلية للجرح، على الأقل من حيث ارتباطهما باللغة والفكر والأخلاق، وكذلك التقبيل والنظر، فهما



يشيران إلى ما نَعُدُّه سماتٍ جوهريةً للبشر. والرأس مرتبط بالعقل والروح والسيادة الفردية إلى حد وصف القادة برؤوس الدول.

تُعَدُّ الأعضاء الجنسية، الذكرية تحديدًا، في الثقافة الغربية المنافس الوحيد للرأس فيما يتعلق بقابلية الجرح، فإن علم نفس النمو الفرويدي كله يدور حول خطر الإخصاء وقابلية العضو الذكري للجرح. وربما يفسر ذلك توجيه قدر كبير من التعذيب في أبي غريب إلى الأعضاء الجنسية للسجناء. وربما كان أشد مشاهد أبي غريب فظاعة صور الكلاب التي تهدد السجناء، وهم في حالة رعب يضعون أيديهم على أعضائهم الجنسية. لم يكن الهدف في عمليات الاعتداء في أبي غريب أو عمليات قطع الرؤوس بطريقة شعائرية لدى القاعدة، مجرد الإيذاء، أو القتل - بدليل الطريقة التي يتم بها التعامل مع الأجساد والاعتداء عليها، فالهدف هو الترويع عن طريق استغلال مشاعر قابلية الجرح. لم يكن مرتكبو هذه الجرائم في الحالتين يقصدون إحداث الألم أو القتل فحسب، بل كان الإيذاء والقتل يؤديان على نحو احتفالي، أو كنوع من الطقوس، وأما الصور الفوتوغرافية، وتصوير هذه الطقوس الحقيبة بالفيديو فتستخدم لإرهاب الآخرين. فهذه الصور الفوتوغرافية وشرائط الفيديو تستخدم لإشعار الآخرين بقابلية الجرح - عن طريق استغلال قابلية الجرح هذه في الجسم البشري نفسه.

أقام متحف اللوفر معرضًا قامت على تنظيمه جوليا كريستيفا في عام 1998م، وكان موضوعه الرؤوس المقطوعة في تاريخ الفن، وقد صُحِبَ ذلك المعرض كتاب من تأليف منظمته جوليا كريستيفا بعنوان "مشاهد كبرى - sions Capitales"، وتشير المؤلفة مرارًا في كتابها إلى أن التمثيلات الفنية لوقائع قطع الرؤوس هي طرق مهذبة لسبر غور ألوان القلق المرتبط بالإخصاء



والموت، أو كما تقول في آخر أعمالها ما يمكن أن نسميه "قلق قابلية الجرح"، فخطر قطع الرأس له ارتباط قديم بخطر الإخصاء. وتشير كريستيفا إلى أن الرسامين يصورون وينحتون رؤوسًا مقطوعة حتى يخففوا من قلق قابلية الجرح بوصفه بديلاً عن إسقاطه وإلقائه على الآخرين. وتقول هنا، كما في كل مراحل الكتاب، إن تمثيلات العنف يمكن أن تمنع العنف الحقيقي، وهي بذلك تردد كلام المحلل النفسي جاك لاكان: إذ تعتقد أن ما يتم طمسه على المستوى الخيالي والرمزي تُخشى عودته على مستوى الواقع. وفي سياق تحليلها صور قطع الرؤوس في الثورة الفرنسية، تستنتج أن مناظر قطع الرؤوس، والرؤوس المقطوعة يمكن أن ترى على أنها شكل من المقاومة يقترب كثيرًا مما تسميه "ديمقراطية" الجيلوتين -المقصلة-، فتقول: "إذا كان الفن قبل كل شيء درجة من التجلي، فإن له توابع سياسية"⁽⁴⁰⁾. وليس ألقى بهذا التوصيف مما يحدث اليوم، حيث نشاهد مناظر قطع الرؤوس على شرائط فيديو، ويمكن تشخيص ذلك بوصفه نوعًا من رفض دور الخيال في بناء الواقع، حيث العجز عن تمثيل عملية التضحية يؤدي إلى التضحية الحقيقية، وحيث الواقع نفسه قد صار سلعة.

ما الفرق بين تصوير كارافاجيو الزيتي لمشهد قطع الرأس في لوحة "داوود وجالوت" وشرائط الفيديو الحديثة في العراق؟ قد يبدو السؤال نفسه صادمًا؛ لأن الاختلاف المبدئي أوضح ما يكون: فاللوحة فن والثانية مشهد قتل مروع. ولكن مع إصرار التحليل النفسي على أهمية دور الخيال في رؤى الواقع، هل يمكن أن يكون الفرق ببساطة هو الفرق بين العمل الفني والواقع؟ فإذا كان الموت المصطنع يستبعد الأثر الكريه للموت الحقيقي، فهل يعني ذلك أنه كلما زادت الواقعية في التمثيل زاد القبح؟ وماذا عن فنانيين مثل



أوجست رافيت أو جيريكولت اللذين تناقشهما كريستيفا، واللذين استخدما رؤوسًا حقيقية مقطوعة وضحايا حوادث نماذج لأعمالهما؟⁽⁴⁾ وماذا عن الفن الداخل في عملية الإعداد المسرحي والتسجيل لمشاهد قطع الرؤوس في العراق؟ وماذا عن الإعداد المسرحي الذي تضمنته عملية استخدام أغطية الرؤوس الخضراء، ورص المساجين بعضهم فوق بعض على شكل هرم أمام آلة التصوير في أبي غريب، أو إيقاف سجين مغطى الرأس على صندوق ناشرًا ذراعيه المربوطتين بأسلاك مما يستحضر مشهد الصلب؟

أين الحد بين الفن والواقع؟ إن استكشاف تلك الحدود هو الشيء الذي يتعرض للخطر بسبب هذا الافتتان المعاصر بتلفزيون الواقع وآلات شبكة الإنترنت الحية. وقد أصاب فرويد بقوله: إن الأثر الكريه للواقع يكون أشد أثرًا من العمل الفني؟ ولكن هل الحاجة لدرجات أكبر من الواقع في العنف والتضحية الجنسية بالآخرين تنحرف عندما يصير التمثيل شكلًا من التشخيص؟ ربما لا يمكن قياس درجات الانحراف إلا من خلال معاناة "موضوعاتها".

الواقع بوصفه تميمة

كما بين لنا الأصوليون المسيحيون والمسلمون المشتركون في حروب مقدسة من واشنطن إلى بغداد ومن غزة إلى أمستردام، فإننا نفقد القدرة على التفريق بين الفن والواقع، عالم الأفكار من العالم الحقيقي. إن تصوير صانع الأفلام أو الروائي للعنف يتخذ مبررًا للعنف الفعلي، ولندكر صانع الأفلام الهولندي ثيوفان جوخ، الذي قتل بوحشية لصنعه أفلامًا تنتقد الأصولية الإسلامية، أو تهديدات القتل ضد سلمان رشدي بعد نشر روايته "آيات شيطانية".



إننا نخلط بين الصور والواقع، ونستجيب للانفعالات العنيفة بدلاً من أن نترجمها إلى أشكال ذات معنى من التمثيل والتحليل أو بدلاً من مناقشتها. إن "العنف والإدمان والإجرام أو المعاناة النفسبدنية" أو "أمراض الروح الجديدة" كما تسميها جوليا كريستيفا كلها من أمراض الخيال (42). وبوصفنا من رعايا الثقافة التكنولوجية الحديثة، فإننا نضيع القدرة على التخيل، والأهم من ذلك كثيراً القدرة على تخيل معنى حياتنا. ومن دون القدرة على التعبير عن خيالاتنا العنيفة سينتهي بنا الأمر إلى الاستجابة لها - فتخلط بين الخيال والواقع. معنى ذلك أنه من دون القدرة على تخيل وتأويل وتمثيل رغباتنا ومخاوفنا، فإن انفعالاتنا العنيفة يمكن أن تؤدي بنا إما إلى القتل أو الانتحار، أي الاعتداء على الآخرين أو على أنفسنا.

ربما يبدو من التناقض القول: إن مجتمع المناظر الذي يقوم على الصور يعمل ضد الخيال. أليس التليفزيون والأفلام من منتجات الخيال؟ وعلى الرغم من استحالة رسم حدود تصنيفية بين أشكال الفن البصري تجعل بعضها يمنع العنف وبعضها يشجعه، فمن الممكن تشخيص تلك الصور من زاوية المخاوف والرغبات غير الواعية التي تمثلها. وهذا التحليل والتشخيص، مثل كل تأويل، لا بد أن يكون متواصلاً ومؤقتاً، ولا بد أن يُعدّل حسب اختلاف السياقات والأحقاب التاريخية.

وبالنظر للشعبية الحالية في الولايات المتحدة التي يتمتع بها تليفزيون الواقع وأفلام الحركة المفعمة بالعنف والشحيرة في الحوار، من المهم أن نضع خطاً يميز بين أشكال التمثيل الإعلامي التي تشجع على التأويل والتحليل النقدي، ومن ثمّ تجبر المشاهد على تخيل البدائل، والأشكال التي لا تفعل ذلك. فبدلاً من استجواب الصور النمطية وتحدي المشاهد أن يعيد



النظر في موقفه، تقوم التمثيلات الإعلامية التي لا تشجع على التفكير الذاتي بتقديم نفسها كأنها الواقع وبطرق تطمئن المشاهدين على هويتهم الوطنية والفردية. وأرى أنها تفعل ذلك عن طريق تشيئ الواقع، من خلال تقديم حاضر دائم، وليس بفتح الزمن للتأويل النقدي، زمن يلزمه سياق تاريخي مع ماض ومستقبل، زمن وقائع بديلة ومستقبلات ممكنة.

إن شعبية برامج تليفزيون الواقع التي يظهر فيها الناس ضالعين في أعمال سادية ماسوكية متطرفة، أو مواجهات جنسية مع غرباء، وشعبية برامج الاعترافات الحقيقية التي يكشف فيها الضيوف أخص تفاصيل حياتهم الجنسية الكريهة وأكثرها استفزازاً، هذه الشعبية تشير إلى أن الواقع صار هوساً في الولايات المتحدة. تقول المنظرة السياسية سوزان باك مورس: إن المناظر تخدرنا ومن ثم تقوِّض قدرتنا على الفعل السياسي - وأقول أنا: إن القدرة على تخيل أشياء أخرى هي شرط أولي للفعل السياسي. تقول باك مورس: إنه في سياق اقتصاد المشاهد "تم تصنيع مخدر من الواقع نفسه"⁽⁴³⁾، وكلما زاد عنفه زادت واقعيته⁽⁴⁴⁾. تقول الناقدة الثقافية سلافوج تزتريك: إن "هذا الجهد العنيف لاستخراج الواقع الخالص من الواقع المراوغ لا بد له أن ينتهي إلى عكس ما يريد، إلى الهوس بالمظهر المحض... ومفتاح هذا الانقلاب يكمن في الاستحالة المطلقة لرسم خط فاصل واضح بين الواقع الخادع وجوهر ثابت أكيد لما هو حقيقي. فكل جزء ثابت في الواقع هو مبدئياً مشير للشك... وهكذا يكون السعي نحو ما هو حقيقي مساوياً للعدمية، غضباً مدمراً (للذات) الطريق الوحيد فيه لتتبع التمييز بين الشبيه والحقيقي هو تحديداً إعداد مسرحياً في مشهد زائف"⁽⁴⁵⁾. وهذا التشخيص لما هو حقيقي يصف بدقة تليفزيون الواقع، وهو واقع مُعدُّ مسرحياً، فالواقع يصبح مشهداً.



يعلم المشاهدون في حالة تليفزيون الواقع أن ما يرونه ليس حقيقياً، ومع ذلك "يصدقون" أنه حقيقي - يعاملونه كأنه واقع، ويبدو أن هذا الإنكار نفسه يعمل فيما يخص أخبار الحرب - يصدق المشاهدون أن ما يرونه حقيقي، ولكنهم كذلك لا يصدقون أنه حقيقي. فالواقع ينتج ويسوق إلى درجة أن الحد بين الواقع والخيال قد انطمس. وليس الأمر أن رؤانا للواقع دائماً ما تلونها خيالاتنا، بل لأن الواقع صار صورة من صور الخيال. صار الواقع سلعة تباع، فإن منطق المفارقة الذي ينطوي على المعرفة، وعدم المعرفة في آن واحد، بأن شيئاً حقيقياً، هذا المنطق، وهو ما تعرفه نظرية التحليل النفسي بمنطق مبدأ التميمة، ويكمّله إنكار الخسارة أو الانفصال. يصير الواقع تميمة.

إن منطق التميمة منطق إنكار، فالمؤمن بالتميمة يعلم أنها ليست حقيقية، وفي الوقت نفسه يؤمن أنها حقيقية. إنه يعلم أن موضوعه البديل ليس ذروة ما يبتغيه من إشباع، ومع ذلك يؤمن أنه كذلك. وفي النهاية، فإن التميمة بديل لحلم الكمال والوفرة⁽⁴⁶⁾. وقد غذت وسائل الإعلام مبدأ التميمة الذي يخلط بين الواقع والخيال وينكر الخسارة والانفصال، بما في ذلك الانفصال أو المسافة اللازمة للسمو بالخسارة وتحويلها إلى أشكال من الإشارة ذات المعنى والجدوى، بمعنى أنه بدلاً من الاستجابة للمخاوف والرغبات والمعاناة يمكن لأشكال الإشارة إضفاء المعاني على هذه المخاوف والرغبات والمعاناة. وعندما تقدم وسائل الإعلام البصرية نفسها على أنها واقع متاح بشكل فوري لا يحتاج إلى تأويل، فإنها تشجع المشاهدين على تحويل الدوافع العدوانية والعنيفة والجنسية إلى توائم بدلاً من تأويلها. وبتحويلنا الواقع إلى تميمة فإننا ننكر الخسارة والانفصال. بل إن فرويد يشير إلى أن التميمة تعمل كإسقاط على الخسارة والخطر التنبؤي الذي تجلبه، فالتميمة تحمي حلم الكمال.



حتى نعطي هذه المناقشة بعداً ملموساً نستحضر المناظرات حول مسألة السماح لوسائل الإعلام الإخبارية بعرض مشاهد توايت الجنود القتلى. فقد حجبت الحكومة الصور المرئية لمخازن الطائرات الناقلة المليئة بالتوايت ومشاهد تفريغها. وباسم الأمن القومي حجب الجزء الأكبر من صور أبي غريب. فعن طريق منع عرض مشهد الأمريكيين وهم يموتون أو من قتلوا منهم أو شاهدوا الأمريكيين الذين يقومون بأعمال الاعتداء، فإنهم يبقون على وهم الكمال والبراءة الذي ينفي الإصابات الحقيقية للحرب. ونادراً ما تمثل رسائل الإعلام المرئية والمطبوعة موت الأفراد العسكريين الأمريكيين أو المدنيين العراقيين. فالأمن المعرض للخطر هنا هو وهم نفي قابلية الجرح أو الخطأ عن الأمريكيين، والوجه الداخلي لهذا الأمن، كما سنرى، هو خطاب الحالة الطارئة والأزمة الذي يبرر استخدام القوة المفرطة باسم الأمن. فالحكومة تعرض التفوق الأمريكي من حيث القوة العسكرية والحق الأخلاقي، وفي الوقت نفسه تبث الإحساس بالخطر والتهديد الذي يبرر العمل العنيف في حالة طارئة، حالة أمة في حرب.

الوطنية المصابة بالبارانويا

منذ هجمات 11 سبتمبر 2001م اتخذ الحد بين الخيال والواقع شكلاً باراناوياً، مما يظهر أهمية دور الزمن في الخلط بين الاثنين. فلقد صار 11/9 أثراً خارج الزمن، كما يتضح من عدم استخدام وسائل الإعلام لسنة 2001م، بوصفها علامة تأريخ في الإشارة إلى الحدث. ففي المخيلة الثقافية للولايات المتحدة يؤدي 11/9 دور لحظة الجرح عندما فقد الأمريكيون إحساسهم بالأمن. ويستشير 11/9 الحنين إلى الأمان الذي يعمل في دنيا الخيال عمل المنعة التي لا يمكن أن تضيع؛ لأننا في الحقيقة لم نمتلكها قط. فقد أدى ضياع



إحساسنا بالأمن ليس إلى خيالات القوة التي لا تقهر، وكون 11/9 قد سلبها الأمريكيين فحسب، بل أيضاً إلى استثمارات مضادة باراناوية في القومية والوطنية ومخاوف باراناوية من الاضطهاد وأوهام باراناوية بالعظمة.

يصف عالم الإنثروبولوجيا الأسترالي غسان حاج ظاهرة مماثلة في إسرائيل، حيث يهيمن خطاب الأمن على الخريطة الاجتماعية. فيقول: إن بحث إسرائيل عن "درجة صفر في قابلية الجرح" في الواقع ينتج عكس ما تريد، فبدلاً من النجاح في القضاء على أي تهديد للأمن يؤدي البحث عن هذا الهدف المستحيل إلى الباراناويا: "هذا البحث عن درجة قابلية الجرح صفر ينتج نظرة ترى الخطر في كل مكان، وينتهي إلى إعادة إنتاج قابلية الجرح نفسها الذي يفترض أن يقضي عليها"⁽⁴⁷⁾. وهذا هو نفسه هدف الإرهاب كما يقول حاج، أي شعور بقابلية الجرح والخوف. ولكن من المفارقات أن من ينتج هذا الخوف ويبقى عليه هي الحكومة وتحذيرات وسائل الإعلام من أخطار محتملة. إن التحذيرات من قابلية الجرح تخلق فينا الشعور بقابلية الجرح. ويؤدي هذا الشعور بعدم الأمان إلى ما يسميه حاج: "ثقافة الجمرة الخبيثة" التي نخشى فيها أن يهدد الآخرون حدودنا، مما يؤدي إلى "حالة الحرب والحصار الذهني" التي تقتضي القضاء على أي تهديد محتمل - فتري التهديدات في كل مكان. ويقول حاج إنه في "ثقافة الرهاب (الخوف المرضي)، التي يرى كل شيء فيها مصدر تهديد لا بد من تصفيته، أو معرض للخطر لا بد من حمايته، وفيها اختراق لنظام الحدود"⁽⁴⁸⁾. وحتى الماء الذي نشرب منه والهواء الذي نتنفسه يحيطه الشك، ولهذا يسمي حاج هذه الظاهرة "ثقافة الجمرة الخبيثة".

تقول نظريات التحليل النفسي عن مرض الباراناويا: إن الشعور بالاضطهاد هو الوجه الآخر لأوهام العظمة. فقد تضمن خطاب بوش الافتتاحي عام 2005م



خطاب العظيمة الذي يحمل مشاعر الاضطهاد والاستهداف: فهو يقول: إنه يريد أن يغزو "العالم كله" حتى يجلب الحرية للجميع: "إن أمريكا، في بداية هذا القرن، تعلن الحرية للعالم كله بكل سكانه". لماذا؟ لحماية أمريكا من الكراهية والحقد والعنف، وليؤمننا من خطر الجرح الذي "يأتي من مناطق كاملة في العالم" "تغلي بالحقد والطغيان" (20 يناير 2005م). هذه الوطنية الباراناوية تتغذى على الشعور بفقدان الأمان، ورفيقه الخفي وهم المنعة.

أما تعريف إدارة بوش للأمن فهو في النهاية لا يخرج عن التملك. ففي الخطاب الافتتاحي لعام 2005م يربط بوش صراحة بين أمن الوطن والأمن الاجتماعي، ثم يقول: إن الأمن الاقتصادي سيتحقق من خلال "مجتمع التملك": "سنوسع تملك البيوت والشركات ومدخرات التقاعد والتأمين الصحي - وفي هذا إعداد لشعبنا لتحدي الحياة في مجتمع حر"، وفي إطار هذا الخطاب فإن "امتلك" أو "حُز" تساوي "أمن". هذا المفهوم للأمن بوصفه حيازة أو تملكاً هو جزء لا يتجزأ من عقلية إمبريالية؛ أمامنا فرصة لتبرير مشروعاتنا الاستعمارية باسم تأمين أنفسنا - من خلال التملك. فتأمين أنفسنا عن طريق جلب الحرية للعالم، يعني امتلاك العالم، وتصبح الحرية مجرد تعبير مخفف للمشروعات الرأسمالية التي توسع ملكية الولايات المتحدة. ومن الأشياء الكاشفة بهذا الخصوص أن كلمة "secure" -آمن- تعني كذلك "مهمل" ومفرط الثقة.

فأمريكا في خطاب إدارة بوش "أمنة"، أي ثروتها مؤمنة، إذا ضحى أصغر مواطنيها بحياته من أجل مثل الحرية. ويربط بوش كذلك في خطابه الافتتاحي بين التضحية بالنفس والحكم الذاتي من جانب، وثروة البلاد وأعظم سماتها: "في مثال الحرية الأمريكي يعتمد الصالح العام على



الشخصية الفردية... فالحكم الذاتي يعتمد في النهاية على حكم الذات".
ويدخل قدر كبير من هذا الحديث عن المثل في سياق إطراء العسكريين وحث
"المواطنين الأصغر سنًا على أن يصدقوا البرهان المائل أمام أعينهم" بأن
"الشر حقيقي، وأن الشجاعة تنتصر" حتى "يختاروا خدمة قضية أكبر من
حاجاتهم"، لا لكي يضيفوا إلى ثروة البلاد وحسب، بل إلى شخصيتها أيضًا،
وهذه نغمة واضحة هدفها تجيش المستمعين للانضمام إلى المعركة المثالية
- أو لنقل شبه الدينية - بين الخير والشر حتى يضيفوا إلى شخصية البلاد
و ثروتها. والتركيز هنا، مرة أخرى، على الأمن والملكية، ولكن الآن في صورة
التضحية بالنفس وحكم الذات من أجل ثروة البلاد (أو على الأقل الطبقة
المميزة، التي لا يطالب أبناؤها وبناتها بتقديم هذه التضحية).

تقول أنجيلا ديفيس في سياق إجابتها عن أسئلة حول خطاب إدارة بوش:
إننا نحتاج إلى أن نعيد النظر في تصورنا للأمن بحيث نقاوم الربط بين الأمن
والتملك، فالرأسمالية لا تنتج الأمن بل عكسه. وتساءل ديفيس: "كيف لنا أن
نساعد على جعل العالم آمنًا من غارات الرأسمالية الكوكبية؟" وترى أن "هذا
الشعور الأوسع بالأمان ربما يشمل إعفاء أفريقيا من الديون؛ فسيعني ذلك
نهاية قافلة الخصخصة التي تهدد المجتمع الجديد الذي يحاول الشعب أن
يبنيه في جنوب أفريقيا. وقد يتضمن ذلك تعديل الأولويات من منظومة سجن
المجمع الصناعي إلى التعليم والإسكان والرعاية الصحية"⁽⁴⁹⁾. وباختصار،
لن يأتي الأمن من التملك وزيادة الخصخصة التي تقترحها إدارة بوش،
وإنما من عكس ذلك. وبدلاً من رؤية الأمن من زاوية ثروة الأمة، نراه من
زاوية ثروة العالم ورفاهيته.



الحرية في خطاب إدارة بوش تعني التملك، والتملك يعني الأمن، ويحل أمن الوطن محل الأمن الاجتماعي الذي كان يعد في الأصل علاجاً لألوان الظلم الاقتصادي في الرأسمالية - فلولايات المتحدة الآن حس وطني ومجتمع تملك يسمح لنا بإنكار وجود العنف اللازم لتأمين ذلك التملك ولا سيما في العراق ومناطق أخرى من العالم. وبقانون الوطنية هنا ارتكبت الولايات المتحدة أعمال العنف والسجن في أماكن أخرى، وحل خطاب الحرية أو وهم الحرية محل الحريات الحقيقية. وهكذا انقلب أساس المجتمع المدني كما وصفه فرويد، فبدلاً من أن تحل الطقوس والرموز محل أعمال القتل الحقيقية، وضعنا أعمال القتل الحقيقية محل الطقوس والرموز، وفي النهاية نعجز عن التمييز بينهما⁽⁵⁰⁾.

تزيح مشاهد العنف التي تُشاهد في الولايات المتحدة العنف الحقيقي الذي ترتكبه الولايات المتحدة في أماكن أخرى من العالم. ففي حين تفزعنا هذه المناظر حتى عندما تقدم على شاشة التلفزيون بوصفها ترفيهاً، فإنها تسمح لنا بإنكار وقوع العنف الحقيقي في أماكن أخرى. فصور الحرب - المتمثلة في الأعداد الكبيرة من أفلام الفيديو لعمليات قطع الرؤوس والاعتداء على السجناء، وصور أعمال الحرب التي ينتجها الحاسب ذو التقنية العالية - كلها تحول الحرب إلى شكل من أشكال تليفزيون الواقع. فتليفزيون ABC كان يفكر بالفعل في سلسلة واقعية تتبع الجنود في أفغانستان، ولكنه قرر إلغائها؛ "لأن أقسام الأخبار فيه ستوفر ما يكفي من العنف"؛ وأذاعت قناة NBC حلقة استطلاعية من برنامج "قصص الحرب"، وهي دراما موقعها العراق، ولكنها ألغيت؛ لأنها قد "تضر" عملياتها الإخبارية⁽⁵¹⁾. وفي حين لا ترغب الشبكات التليفزيونية في عرض برامج تتنافس على المشاهدين مع



برامجها الإخبارية، نجد أن مقالة عنوانها "أصدقاء وأعداء.. الحرب كنوع من كوميديا الموقف"، نشرت في صحيفة "نيويورك تايمز" تقول: إن التلفزيون الأرضي يخطط لإذاعة برنامجين عن الحرب في العراق، بعنوان "هناك" ودراما بعنوان "روح أمريكا"⁽⁵²⁾. ويستطيع المشاهدون الآن أن يشاهدوا برامج إخبارية (مثل أخبار الليل)، على صورة محاكاة أعيد تمثيلها (كالتى أعدت للعرض التلفزيوني "إنقاذ جيسكا لينتش" وتقارير الصحفي المصاحب (مثل تقارير CNN سي إن إن الخاصة) مع أعمال فكاهية ودراما متعددة عن الحرب بوصفها مادة ترفيهية.

إن المسافة الزمنية بين التقديم في صورة أخبار والتمثيل في صورة برامج تلفزيونية تنهار وتتقلص. وبهذه الطريقة يتم تطبيع العنف والحرب كأنهما جزء من الحياة اليومية والترفيه. فكل مساء في التقارير الإخبارية التلفزيونية تُقدّم صور حية من مناطق الحرب مع تمثيلات للحرب والعنف وكوميديا الموقف والبرامج الحوارية.. إلخ. إن تسطيح الشاشة، إن صح القول، يسطّح الفروق بين هذه الأشكال أو يطمسها فيجعل من العسير التمييز بين الواقع والخيال. وحتى "الواقع" الذي يقدم يعد في حزمة ويُرسَم له إطار بحيث تضعف قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي مما نرى (وما لا نرى).

الحاضر الدائم

إن التلفزيون والإنترنت كلاهما يطمس الاختلافات، ويصير الزمن والمكان غير محددين. فمثل حالنا في مراكز التسوق الأمريكية (التي تطل على الطرق الرئيسة المزدحمة) فإننا نبحر في عالم التلفزيون ولا نعرف مكاننا بالتحديد - فكل الأماكن متشابهة. إن عملية طمس الاختلافات التي يحدثها التلفزيون والإنترنت تزيد من إضعاف قدرتنا على اتخاذ موقف



نقدي يسمح لنا برؤية الإطار حول الصور. فالأخبار التليفزيونية تضم تغذية حية بالقمر الصناعي وقدرًا من المادة المسجلة والتعليق مع جريان شريط الأخبار عبر الشاشة ثم فواصل إعلانية، كل ذلك يُكثَّف في حاضر تعتمد قابلية تسويقه على حداثة متابعته للأخبار العاجلة. ويقدم الإنترنت عرضًا بنظام الشرائح به صور ثابتة ومشاهد فيديو لصور الحرب وموضات المشاهير وقدر من مشاهد الفيديو عن الكوارث الطبيعية، مع تسجيل أطراف المواقف التي التقطت بالفيديو المنزلي، كل ذلك مع الإعلانات التي تظهر وتختفي وطوفان الصور المتاحة في أثناء إجراء أي بحث على الإنترنت.

قام العديد من المنظرين الإعلاميين بتحليل تكثيف الزمان والمكان الذي جذبه سرعة هذه الصور وقربها⁽⁵³⁾. يقول مارشال ماكلوهان، الذي يعدّه البعض أشد المنظرين الإعلاميين تأثيرًا إن "عالمنا جديد من الفورية الكاملة"؛ ويحذر من توقف الزمن واختفاء المكان⁽⁵⁴⁾. فالتليفزيون يصب كل الزمن في الحاضر إلى درجة يصعب معها تأويل الأحداث في سياق الماضي أو المستقبل. كما أن عوامة وسائل الإعلام تخلق التجانس بين كل الأماكن والفضاءات حتى تجعل منها حزمة من نوع واحد. وثمة صورة مجازية تصور الكيفية التي تحزم بها وسائل الإعلام الكوكبية المشاعر والرغبات بغرض بيعها في العالم كله، وهي صورة إعلان تليفزيوني عن شركة فيديرال إكسبريس - لتوصيل الطرود - يعرض طرودًا تسلم في كل مكان في العالم إلى البيئات كافة ومختلف الشعوب بكل اللغات. وعلى الرغم من هذه الاختلافات كلها، يهدف الإعلان إلى إظهار أن الطرود استقبلت برد الفعل المرحب نفسه، فالاختلافات الجغرافية واللغوية والثقافية غير ذات موضوع عندما يتعلق الأمر بتسليم طرد؛ وبفضل الرأسمالية الكوكبية، كلنا نحصل على الشيء نفسه؛ (لأننا جميعًا ننتظر الشيء نفسه).



يحول المشهد التليفزيوني الماضي والمستقبل إلى حاضر دائم يختزل الزمن والمكان في لحظة مشتركة من الإشباع الفوري. وهناك تقنية جديدة في البرامج الإخبارية، في محطة سي إن إن، خاصة، توظف العروض المتزامنة لتجميع مؤثرات هذا التكثيف. ويقول الباحث الإعلامي أندرو هوسكنز إن الأخبار التليفزيونية تقوم على نحو مؤثر "بهدم الذاكرة من خلال التصوير البصري للعالم في الحاضر بشكل متواصل ونفاذ".

يعمل - التليفزيون - كالذاكرة البشرية، إذ يتتبع وينتقي ما يستحضر ويغير الماضي، وهو يعيد تقديمه في الوقت الحقيقي. فهو يهدم الأزمان ويصطنع "تزامنية اللامتزامن" (Brose 2002) من خلال زمن عرضه الحقيقي (التليفزيون دائماً حي) للماضي القريب و/أو البعيد (الشريط المسجل و"شريط الأخبار" الذي يمر أسفل الشاشة) والحاضر ("الآن" الحالية في زمن قراءة الأخبار التي تتم في الوقت الحقيقي للمتحدث والجمهور)، والحاضر الممتد (الزمن المستقبل والإشارات الزمنية في لغة الأخبار التي تشكل وعداً أبدياً بما لم يأت). إن هذه التعقيدات ذاتها هي ما تعمل على هدم الذاكرة لتصير حاضراً مفعماً ودائماً التحول⁽⁵⁵⁾.

يقول هوسكنز في معرض تحليله للتغطية الإخبارية لأحداث 11/9 إنه في ذلك اليوم في نيويورك: "كان خط المباني المطل على شاطئ البحر المقابل يعكس "حاضره" الممتد والاستجابة الحتمية، ولو أنها غير محددة في إعلان "الحرب على الإرهاب" بمعنى أنها حرب بلا نهاية"⁽⁵⁶⁾. إن غيبة التعليق التأويلي الذي يضع سياقاً وتاريخاً لزمان الأحداث ومكانها تخلق إحساساً بعدم تحديد الزمان والمكان، وكأنه خارج الزمن الخطي المعتاد. وقد وضع ردُّ الفعل العاطفي المفهوم للصحفيين، مع قابلية تسويق الكارثة، هؤلاء الصحفيين في موقع شهود العيان على الإرهاب، وليس موقع الصحفي ناقل الخبر.



أما المأساة الحقيقية فقد تضاعفت بفضل الهيستريا الإعلامية اللاحقة بما في ذلك النصيحة المشينة التي قدمتها سي إن إن لأهالي نيويورك باستخدام شرائط اللصق البلاستيكية والمقوى لعزل أنفسهم في شققهم لمنع آثار الأسلحة الكيماوية. إضافة إلى الفرع الحقيقي الذي صاحب هجمات 11/9، كان هناك فرع وسائل الإعلام المتخيل بتكهناتها حول ما يمكن أن يحدث إذا هاجم الإرهابيون محطات توليد الطاقة النووية، أو أطلقوا أسلحة جرثومية في مياه الشرب، أو فجرُوا أسلحة كيماوية في قطارات الأنفاق. ومع درجات الإنذار الحكومية الحمراء والبرتقالية والصفراء، كادت تصورات الكارثة تسبب فرعاً كفرع الشيء الحقيقي نفسه.

وحتى الآن، بعد سنوات من الهجوم، لا تزال وسائل الإعلام والحكومة تذكرنا بالخطر، بالتهديد بالظروف الصعبة. ولا تزال الحالة الطارئة قائمة بعد سنوات، ولا يزال خطاب الطوارئ والأزمة والظروف الاستثنائية يستخدم لتبرير العمل العسكري، وعمل الاستثناءات من القانون الوطني والدولي. وفي هذا الزمان/المكان غير المحدد الذي خلقه حاضِر الطوارئ الدائم، يتم احتجاز السجناء إلى أجل غير مسمى. وتتحول هويتنا الوطنية فترتبط بزمان الطوارئ إلى درجة أن نكون "أمة في حرب"، وهذه الحالة الطارئة هي ما يمنحنا إحساس الأمة والوطنية. وتقول المؤرخة فيكتوريا هسفورد: إن التركيز على الحاضر على حساب "وعي مستقبلي صانع للتاريخ"، و"طغيان الحاضر" هذا "لم يشكل استجابة إدارة بوش لهجمات الحادي عشر من سبتمبر فحسب، بل شكل عمليات إعادة صياغة فكرة الأهمية الساكنة في تلك الاستجابة"، بمعنى أن الهوية الوطنية للولايات المتحدة هي أنها "أمة في حرب"⁽⁵⁷⁾. ويعمل مفهوم "أمة في حرب" في إطار زمن الأزمة أو الحالة



الطارئة التي تنزع اللحظة الحاضرة من سياقها التاريخي، من أي ارتباط بالماضي أو المستقبل، وتعلق ارتباطها بالقصص التي تروي ذلك التاريخ. إن إعلان حالة الطوارئ يسوغ لنا تعليق القانون، الدولي خاصة، باسم الأزمة الوطنية. وتجعل حالة الطوارئ اللحظة الحاضرة استثنائية، ومن ثم لا تلتزم بالقانون. وكما تقول جوديث بتلر، فإن حالة الطوارئ هذه غير محددة، ومن ثم تبرر احتجاز السجناء إلى أجل غير مسمى (يسمون حالياً المحتجزين)، وتبرر "الحرب بلا نهاية"⁽⁵⁸⁾.

إن هوس سوق الأخبار بتقارير الزمن الحقيقي الحية، وآخر الأخبار العاجلة، مع تكثيف كل الزمن في الحاضر يبدع حاضراً دائماً يستخدم حالياً لتبرير الحرب الدائمة. كما أن أثر الإذاعة الحية في الزمن الحقيقي لصور الحرب مع إضافتها إلى إسكتشات البرامج الإخبارية والشرائط الأرضية وعمليات إعادة تمثيل الهجمات الإرهابية الحقيقية والمحتملة، يغذي الشعور بعدم الأمان والمخاوف التي تنفذ إلى الوطنية البارانونية التي ترغب في الحرب من باب الانتقام. وطالما أنتجت هذه المخاوف والرغبات، وتغذت على الحاضر الدائم لصور التليفزيون والإنترنت، فإنها لا تكاد تخفي قلقاً بشأن الغياب والموت. ومن المفارقات أن تنزع فورية البرمجة الحية بالزمن الواقعي الصور من سياقها، وتجعلها في لحظة أبدية، وهي الحاضر الدائم، الذي يكثف الماضي والحاضر والمستقبل في لحظة إعلامية واحدة. إن فورية "الآن" و"الواقعي" تزيد من إحساس الأزمة الذي يشرعن الحرب. فالطارئ الذي كان موقفاً استثنائياً يصير القاعدة، ويصير العنف الاستعماري هو العرف وليس مجرد حالة شاذة⁽⁵⁹⁾.

ومن الأشياء الكاشفة أن الشيء الوحيد الذي يتجنبه التليفزيون بأي ثمن هو "موت الهواء"، أي انقطاع البث أو فراغ الشاشة. إن هوس



التليفزيون (هوسنا) بالحققيقي والحي يوقف الحياة في مسارات بشية، فهو يثبت الأحداث، وينزعها عن السياق حتى تصير تحفاً للذكرى أو آثاراً، أشياء ميتة تعرض في مشهد عنف من باب الترويح. هذا المشهد لا يزيح حقيقة الموت والعنف فحسب، بل الأهم أنه يطمس أي مسؤولية عن ذلك العنف. فموت الآخرين يقدم وكأنه أقل أهمية من موت أبناء جلدتنا، أما مسؤوليتنا عن هذه الأرواح التي أزهرت فلا تكاد توجد، ليس في الروايات السائدة التي تستخدم لتبرير الحرب، بل داخل الاقتصاد المرئي الذي يقدم كل ألوان العنف الخيالي والحققيقي بفاعلية كبيرة كجزء من حاضر واحد مسطح ودائم⁽⁶⁰⁾. وفي الوقت نفسه الذي نسلعن فيه الحققيقي (وعنفه) فإننا ننكره. فنرى ولكننا في الوقت ذاته لا نرى.

الصواب الأبدي

ليست بنية الإعلام المرئي أو قابلية تسويق البث الفوري الحققيقي هما اللذان يطمسان معالم التاريخ أو التأويلات التاريخية للأحداث؛ فخطاب الأبدية وامتلاك الصواب اللذان تستخدمهما إدارة بوش يصهران التاريخ في لحظة أبدية يمكن استخدامها لوضع "طريقتنا في الحياة" فوق كل طريقة خلافها.

يدعي فيديل كاسترو في خطابه الشهير من السجن في 15 أكتوبر 1953م أن التاريخ سيحله من موت من ماتوا جراء هجومه على حكم باتستا: "سيحلني التاريخ". ومن المفارقات أن يردد جورج بوش (بعد طوني بلير) كلام كاسترو عندما يدعي أن "التاريخ سيثبت أنني كنت على صواب" عندما هاجمت العراق. ويتضح في خطابه الافتتاحي عام 2005م، أن بوش لا يقصد التاريخ الإنساني بل التاريخ في "عين الرب" من زاوية الأبدية. يتشرب بوش بلاغة خطاب التاريخ



والمادية التاريخية، ويدمجها في خطاب عن رسالة أبدية من الرب خارج التاريخ الزمني وخارج عالم المعنى، وزمن اللاوعي الدوري التكراري، بمعنى أنه خارج الزمنية البشرية تمامًا. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب الافتتاحي مليء باستحضار التاريخ - "التاريخ الذي رأيناه معًا، والحرية بوصفها" من قوى التاريخ" و "هذه المرحلة من التاريخ" - فإن منظوره الحكم والتبرير خارج التاريخ بشكل مطلق أبدي، ومن ثم لا يمكن استجوابه.

إنه صواب الخير اللانهائي المطلق الذي يبرر استخدام أي وسيلة دنيوية مؤقتة لمحو ومعاقبة ما يسميه بوش "الشر" (ويستمر بوش في استخدام خطاب الخير والشر، فمثلاً، في خطابه في 11/9 من عام 2006م، قال: "إن أمتنا رأت وجه الشر في يوم 11/9"، ويستحضر بوش في خطابه "صورة خالق السماء والأرض: الحق الأبدي"، "ورؤية القرون" مقابل "منظور يوم واحد"، ويوضح في ختام خطابه هذا التجاور بين التاريخ والأبدية: "في التاريخ مد وجزر للعدل، ولكن التاريخ به كذلك اتجاه واضح للعيان حددته الحرية وصانع الحرية، الذي سماه صراحة أكثر من مرة "الرب" أو "رب عادل"، (ويستمر بوش في الربط بين الحرية والإله: ففي ختام خطابه يوم 11/9/2006م يقول إننا نستطيع أن نشق بهدفنا "ونؤمن بإله محب هو الذي جعلنا أحراراً"). إن محاولاته الوقوف خارج الزمن تنكر التاريخ، كما أنه يفصل العدل، المرتبط بالتاريخ، عن التحرر أو الحرية، ومن ثم يبرر الحرب الدائمة التي تشنها أمة في حرب صليبية ربانية تأتي بالحرية أو التحرر للكوكب بأسره. وفي هذا الخطاب يكون العدل الإنساني أو عدل التاريخ في خدمة التحرر الممنوح من الرب، ويمكن بذلك تبرير أي شيء باسم "الحق الأبدي".



إن لبوش سمعة سيئة في استخدام الخطاب الديني واستحضار الألوهية والصواب، وهي لغة تتوسل بالأبدي مقابل الزمن التسلسلي للتاريخ، ومن ثمَّ تخلط أو تجمع بين المثالي والواقعي. فمع خطاب "محور الشر" مقابل "صلاح القلب الأمريكي"، تؤله الإدارة الحالية فكرتي الخير والشر وتنقل السياسة من عالم التاريخ إلى عالم الأبدي أو الخلقى أو الديني، (ومن ثمَّ خارج عالم القوانين الأخلاقية والسياسية). إن خطاب الخير والشر و"الحروب الصليبية الربانية" يحول السياسة إلى أصول دينية.

إذا كانت السياسة أصولية دينية - مسيحية أو إسلامية - فإنها تتحول إلى عقدية متعصبة؛ لأنها ترفض كل الأسئلة. وتصير العقيدة المتعصبة مهيتة عندما توصل باب تحليل رغباتنا ومخاوفنا. وعندما يوصل الباب أمام استجواب دوافعنا العنيفة، تصبح الاستجابة لها واقعاً خطيراً. فبدلاً من الدخول في طقوس تضحية خيالية أو رمزية، ينفذ الأصوليون تصوراتهم العنيفة في عالم الواقع، مما يؤدي إلى أن يضحي أتباع ديانة ما بأتباع ديانة أخرى. وهذا نراه اليوم. فقد قتل ثيوفان جوخ لتشكيكه في الإسلام، في حين أعيد انتخاب جورج دبليو. بوش بدعم من الأصوليين المسيحيين ليستمر في خوض ما سماه "حرباً صليبية" ربانية ضد الإرهاب في العراق والعالم كله⁽⁶¹⁾. يشترك المتطرفون الدينيون في الإيمان غير المنازع بفكرة الخير مقابل الشر، وأن الله أو الرب معهم. ويرى هؤلاء المتطرفون أنفسهم في صف الطهر والصلاح يقاتلون الدنس والفساد، المقدس ضد الكافرين أو الملحدين. ويستخدمون خطاب الصواب الذي لا يتسامح وخطاب لعن الآخرين⁽⁶²⁾. إن إزاحة التاريخ الإنساني والزمن وجعله "حقائق ربانية أبدية" تتسبب في كوارث عندما تدخل دنيا السياسة. فالخير يبرر القتل باسم العدل والديمقراطية والحرية. إذ يفترض أن الخير بطبعه أبدي، مما يجعله في



منعة من الاستجواب، ويضعه في مواجهة التاريخ، وبالتحديد التاريخ الذي يُرى سائلاً ومتحركاً في علاقته بالسياقات الاجتماعية التي تحكمها الظروف الاجتماعية السياسية.

خلاصة الأمر أن الوطنية البارانونية تعمل عن طريق إنكار التاريخ والزمن أو طمسهما بتجميد سيولة الزمن في صورة مُثُلٍ أبدية للخير والشر من جانب، والحاضر الدائم للمشهد من جانب آخر. وتعمل الأبدية والحاضر الدائم فيما يبدو خارج الزمن ومن ثمَّ خارج التاريخ. فهما لا يستبعدان السياق التاريخي الذي يوجدان فيه فحسب، ولكنهما يعلان ذلك بطريقة تلمس التاريخ تمامًا، إذ يبينان إما أبدية لا زمنية أو حضورًا دائمًا. كما أنهما ينكران حتى السياق الذي يتيح وجود هذين المفهومين: الأبدية والحضور. وإن تتبع تاريخ هذين المفهومين معناه كشف تفاضلات القوة التي تسمح لبعض الناس بالهيمنة على غيرهم. كما أن تحليل تاريخ استخدام هذه المفاهيم، وتحديدًا الخير والشر والحقيقي، سيؤدي في النهاية إلى الرجوع إلى تاريخ الإمبريالية ومحاولات تبرير الاستعمار والاحتلال وإخضاع الشعوب.

علاوة على ذلك، فإن خطاب الأبدية وخطاب الحاضر / الحضور الدائم كلاهما، ينكر العمليات التاريخية التي تكمن في أصل الزمنية الإنسانية، ولا تشكل قيمنا ومثلنا (الخير والشر) فحسب، بل أيضًا رغباتنا (في الأمن) ومخاوفنا (من الموت والضياع). إن إنكار السياق التاريخي بالمعنى الكامل للسياقات الاجتماعية وتفاضلات القوة وإنكار الرغبات والمخاوف غير الواعية يمكن خطاب الأبدية وخطاب الحاضر / الحضور الدائم كليهما من تشويش التاريخ والحقيقة. ولأن هذا الخطاب يطمس التاريخ، فإنه يخلف لنا "تعاطفًا فارغًا" وليست شهادة، بالمعنى الكامل والمزدوج لشهادة السياقات



الاجتماعية التي تشكل الأفراد واختياراتهم وشهادة العمليات الديناميكية الواعية وغير الواعية التي توجد دافعتنا. وبخلاف التعاطف الفارغ، فإن هذا الشكل من الشهادة هو عملية استجواب مستمر وتأويل، وليس حصاراً عقدياً متعصباً. ويمكن للتأويل والتحليل أن يؤدي عمل التنقل الزمني، ولكنه ليس مثل جهاز الفيديو الذي يجعل الحياة أبسط وأكثر ملاءمة، بل على العكس، فالتأويل بوصفه وسيطاً زمنياً يجعل الحياة أكثر تعقيداً وأبعد منالاً. فهو يزيح الماضي والحاضر فيما يخص علاقتهما بمستقبل غير محدد. وهو "يحرر علاقات الماضي والحاضر والمستقبل لكي يحلل علاقتهما بكل من السياقات الاجتماعية والرغبات والمخاوف اللاواعية.

الشهادة الكاملة

في كتابي "الشهادة" أعرض تفصيلاً فكرة الشهادة بمعناها المزدوج: بوصفها الشهادة العيان على الحقائق التاريخية، وكذلك إثبات ما لا يمكن رؤيته. ومن بين هذين القطبين نجد أن شهادة العيان هي التي ترتبط بالتاريخ والسياق الاجتماعي للعوامل الفاعلة في أحداث بعينها، ما يمكن أن نسميه موقع الذات. ويعني الاهتمام بالسياق الاجتماعي دراسة الطرق التي يتشكل بها الفرد بظروفه أو داخل ظروفه (فمثلاً، أغلب الشباب الذين يلتحقون بالجيش يفعلون ذلك لأنهم فقراء وأمامهم فرص حياة عملية ضئيلة)، ومن المفارقات أنه مع تركيز التقارير الإخبارية على الأفراد، فإنها تفتقر إلى الجهد والاهتمام بدراسة الطرق التي يُشكّل بها السياق الاجتماعي السياسي للأفراد واختياراتهم، أو الظروف التي تشكل الفرد. إذ إن هذه التقارير تفترض أن هؤلاء الأفراد يتمتعون بحرية مطلقة في اختيار حياتهم. إن عدم التركيز على السياق الاجتماعي هو ما يجعل هذه التقارير الإخبارية تصور الأفراد خارج التاريخ.



وحتى عندما تهتم التقارير الإخبارية بقضايا مثل العرق أو النوع أو الطبقة، فإنها نادرًا ما تحلل الطرق التي يتشكل بها الأفراد في السياقات الاجتماعية التاريخية، ونادرًا ما تقوم وسائل الإعلام بالتفكير في ذاتها أو مراجعة نفسها فيما يخص دورها في بناء الهويات من خلال ما تستخدمه من خطاب. وكما تقول المؤرخة النسوية جوان سكوت، "إن إبراز خبرة جماعة مختلفة يكشف عن وجود آليات كبت، ولكنه لا يكشف آلياتها الداخلية أو منطقتها، فتعلم بوجود الاختلاف ولكننا لا نفهم أن بنيته تعتمد على علاقته بغيره، لذلك لا بد لنا من الاهتمام بالعمليات التاريخية التي تستخدم الخطاب في تحديد مواضع الأفراد وإنتاج خبراتهم"⁽⁶³⁾. فالأخبار التي تركز على الأفراد خارج السياق تنكر تاريخ هؤلاء الأفراد. وإن هذه الصور المتناثرة للأفراد لا تقدم سياقًا تاريخيًا أو إحساسًا بالسياقات الاجتماعية التي تتشكل فيها الهوية الفردية والاختيارات.

إن تجاهل السياقات الاجتماعية فيما يتعلق بالتاريخ جزء أصيل في منطق الاستعمار، يجعل من السهل لوم الضحية على وجودها في موقع الضحية بها. وترى تشاندرا تالبيدي موهنتي أن مفاهيم التاريخ التقليدية التي تجعله مستويًا وغائيًا، أي يتحرك من أصل إلى غاية، لا يسعها تفسير الديناميكيات التي تحرك هذا التاريخ، وتقول إن المفهوم المستوي والتطوري للتاريخ، بمعنى أنه يتحرك من البدائية إلى التحضر، له تاريخ استعماري يطمس بنشره⁽⁶⁴⁾. وتقول موهنتي المفهوم التطوري للتقدم والتاريخ ينتج عنه "أن تُرى الحضارات الأخرى أو الثقافات القبلية "كأسلاف معاصرين" أي الماضي الذي تجاوزه الغرب"⁽⁶⁵⁾. وإن استخدام خطاب "جلب الديمقراطية" إلى مناطق كاملة من العالم "تغلي" بالحق والطغيان "والحرية" للنساء المحجبات" يواصل هذا التراث الاستعماري الذي يعامل الحضارات الأخرى



كصورة من صور ماضينا ولا بد من تحديثها بالتكنولوجيات والأيدولوجيات الغربية - وهذا يبرر الاحتلال والحرب⁽⁶⁶⁾. وهذا هو الاتجاه الاستعماري ذاته الذي يؤدي بحراس السجون إلى معاملة السجناء العراقيين كالأشياء أو الحيوانات أو لعب جنسية، يلتقط لها صورًا كتذكارات وهدايا أعياد الميلاد ومادة بورنوجرافية يستخدمها الجنود في نشاطاتهم الجنسية. ولنذكر أن تشارلز جرينر "زعيم عصابة" الاعتداءات في أبي غريب، يدعي أنه أعطى فتاته حينئذ، ليندي إنجلاند، وكانت ضالعة في الاعتداءات أيضًا، صورًا لسجناء عراقيين أجبروا على محاكاة عملية الاستمناء "كهدية أحد أعياد الميلاد"⁽⁶⁷⁾.

لا يتوقف الخطاب الاستعماري أو الإمبريالي واتجاهاته عند طمس السياقات الاجتماعية للتاريخ بافتراض مفهوم تطوري للزمن، أي حركة نحو التقدم، ولكنه كذلك يطمس الزمن بافتراض أن موضوعه شفاف، وواقعه تسهل رؤيته من خلال عدسة الكاميرا. فالمنطق الاستعماري لا يكتفي بأن يحول شاهد العيان إلى فاعل فظ يشترك في بورنوجرافيا النظر إلى ما يهيمن عليه، بل إنه يحول الشهادة على الحرب إلى نهر لا يتوقف من الصور الرقمية التي تظهر في حاضر دائم تليفزيوني وعلى الإنترنت. هذا النهر الذي لا يتوقف من الصور يهدم الزمان والمكان اللازمين للتفكير النقدي والتأويل والتفصيل، أو ما يسميه المحللون النفسيون "المعالجة". إن الحاضر/ الحضور الدائم لمشهد العنف يضر بالشاهد بمعنييه، بوصفه شاهد عيان وبوصفه شاهدًا على شيء لا يمكن رؤيته.

إن "عدم إمكانية رؤية الشيء" أمر متعدد الأبعاد ويرتبط باللاوعي، الذي يعمل حسب الزمن الدوري القائم على التكرار والمعالجة. هذا هو الذي



يقع خارج إطار الصور، إنه إمكانية الفعل لدى الذوات المستعمرة التي تتعرض للتحقير والتشييء من خلال الاعتداء وتسجيلاته. إنها الأيديولوجيات غير المرئية التي تعمل على إنتاج الإمبريالية والحرب وإضفاء الشرعية عليهما. إنها أنواع المخاوف والرُّهاب التي تسعّرها الهيستريا الإعلامية والبارانويا الحكومية بادعاء أن أعداءنا قابعون في كل ركن. ووراء ذلك كله فكرة كون أن ما لا يُرى هو رغباتنا ومخاوفنا غير الواعية التي تظهر نفسها بطرق عدة فيما نراه ونفعله. إن معالجة هذه الرغبات والمخاوف أساسية لفهم استثمارنا في العنف والحرب. والمعالجة في أعلى درجات قدرتها على التحويل تثريها أشكال مختلفة من التأويل أو التحليل. ولا تعني المعالجة عملية تتم وتنتهي بل بمعنى المتابعة، أي الحركة لا الثبات؛ ولهذا تعتمد المعالجة على التأويل (الذي تتكون المفردة المقابلة له بالإنجليزية interpretation من جزأين لاتينيين inter بمعنى "بين" و per بمعنى "يذهب") فالتأويل عملية وساطة أو مفاوضة، وإن التفاوض بين الأجسام والكلمات، والمتع والمعنى، وبين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته، هو مهمة البشر اللانهائية. فالبشرية توجد بين الكينونة والمعنى، بين الحقيقي والمثالي، وتحتل النفس هذا الفضاء غير المستقر بينهما.

هذا الشكل من التأويل بوصفه شهادة يقتضي شهادة عملية الشهادة نفسها، الشهادة بوصفها انفتاحًا لا انغلاقًا، الشهادة بوصفها استجواب دائم. وهذا الاستجواب الدائم والانفتاح على تأويلات بديلة لا بد أن يتوجه في المقام الأول إلى أفعالنا نحن واتجاهاتنا ومعتقداتنا. وإن استجواب دوافعنا غير الواعية وحده هو ما يضمن اليقظة الدائمة في بحثنا عن العدل. ولا بد لهذا الاستجواب أن يكون لا نهائيًا. وإن إيجاد طرق تعبير وعرض مفصل لدوافعنا العدوانية غير الواعية هو وحده أملنا في كسر دائرة التكرار البسيط للعنف.



إن الشهادة بوصفها نافذة على كل من الذاتية الفاعلة ومواقع الذوات الخاضعة هي وحدها ما يمكن أن يعدل ميزان "التعاطف الفارغ" الذي يلعب على المشاعر، ويقطع الطريق على الفهم والفعل. ولنذكر تشخيص آن كابلان لعملية التركيز على المشاعر الفردية بعيداً عن سياقاتها الاجتماعية والسياسية. إن هذا النمط من الوصف المعتمد على شهادة العيان ينتج "تعاطفاً فارغاً" يستثير مشاعرنا، لكنه لا يعطينا أي طريقة لتأويل الأزمة التي نراها. وهنا يكون موقع شاهد العيان الذي يتخذه الإعلامي المصاحب أو أي قصة ذات اهتمام إنساني ترينا الألم والمآسي، ولكنها لا تعطينا الأدوات التأويلية التي نفهمها بها. وتضع كابلان "التعاطف الفارغ مقابل الشهادة: فالشهادة تحدث عندما لا يهدف المقال أو الفيلم إلى مجرد استثارة المشاهد عاطفياً، بل تحدث دون استثارة المشاهد أو اقتحامه عاطفياً، وذلك بأن تكون المشاعر مستحثة للفهم والتأويل لا مقوضة لها. فالشهادة لا تشمل التعاطف واستثارة الدافعية فحسب، بل فهم بنية الظلم، إدراك وقوع الظلم - وليس التركيز على حالة بعينها⁽⁶⁸⁾. إن الشهادة بمعناها المزدوج الذي يشمل رأي العين والشهادة على ما لا يرى وما لا يمكن رؤيته تفتح إمكانات التأويل التي سد الإعلام المغلق منافذها.

إن الشهادة بهذا المعنى عملية مستمرة من التحليل النقدي والاستجواب المستمر، تضع ما نراه وما لا نراه في سياقاته. وهي تقتضي الاهتمام اليقظ بما نراه ومعنى ما نراه. فلا يمكن أن نقبل ما نراه حسبما يبدو، بل علينا أن نتجاوز ما نتعرف عليه في الصور المرئية إلى ما لا نعرفه: الذاتية الفاعلة والإرادة، إضافة إلى السياق الاجتماعي والسياسي أو مواقع الذات الخاضعة أو "موضوعات" نظراتنا، ورغباتنا ومخاوفنا، الواعية وغير الواعية التي تحرك أفعالنا المتعلقة بالآخرين. لا بد لنا من أن نشهد على الذاتية ومواقع



الذات الفاعلة أو الخاضعة التي نحتلها ويوضع بها الآخرون، وهذا بالضرورة يجعلنا نتجاوز مجرد تقديم شهادة العيان أو الصور.

ويفيد مفهوم الشهادة بمعناه الكامل والمزدوج في تحليل التوترات التي تنشأ عندما يكون الإعلاميون شهود عيان، وتحليل العنف المزدوج للصورة المرئية. فكما رأينا، عندما يتصرف الإعلاميون على أنهم شهود عيان على الحرب والمواقف المؤلمة، تطفئ ردود أفعالهم العاطفية على التعليق النقدي الذي يمكن أن يضع الأحداث التي يشاركون فيها الآن في موضعها الصحيح. وهكذا تتحول الصحافة التحقيقية إلى خطاب عاطفي دون تعامل مناسب مع موقع الذات الفاعلة للصحفي أو غيره من المشاركين في الموقف. كما أن الصور أو القصص التي تتحدى صورنا النمطية وأفكارنا المسبقة أو توقعاتنا، إما لا وجود لها أو قاصرة. وهذه التحديات في أصل شهادة ما وراء الإدراك المباشر ووراء التوقعات المسبقة... ما يمكن أن نسميه التفكير خارج الصندوق - التليفزيون أو شاشة الحاسوب.

وكما أ طرح في موضع آخر، فإن الأخلاق - أو جعل السياسة أخلاقية - يقتضي تفسير اللاوعي، ولهذا فإن مفاهيم التحليل النفسي مفيدة في التحليل الاجتماعي⁽⁶⁹⁾. فإذا لم نكن شفافين أمام أنفسنا، فإن أجسامنا وسلوكنا يحتاجان إلى تأويل متواصل. فإذا كان جزء من أنفسنا يظل دائماً بعيداً عن المتناول ويقاوم بدرجة أو بأخرى أحادية التأويل، فإنه لا مفر لنا من الاستجاب المستمر لدوافعنا ورغباتنا. وعندما ندخل في هذا الاستجاب الذاتي فقط سنجد الأمل في أن نكون مجتمعاً أخلاقياً، وساعتها فقط سيكون الأمل في إدراك أي شيء يقترب من العدل.



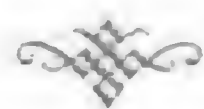
في المحصلة النهائية، فإن الشهادة العيان على وجود ما هو خارج الوعي، بوصفه شيئاً لا يمكن رؤيته في تجربتنا المباشرة، هو الشهادة باستحالة إدراك ذواتنا أو فهمها على نحو كامل. إنها الشهادة على وجود الغيرية فينا، الشهادة على وجود شيء يتجاوز إدراكنا. وهذا النوع من شهادة العيان يقتضي شهادة عملية الشهادة ذاتها، وعلى شهادة العيان بوصفها انفتاحاً لا انغلاقاً، وعلى شهادة العيان بوصفها استجواباً دائماً. ولا بد لهذا الاستجواب الدائم والانفتاح على التأويلات البديلة أن يكون موجهاً نحو أفعالنا واتجاهاتنا ومعتقداتنا، وليس إلى تاريخية مواقع الذات الفاعلة فقط، بل أيضاً إلى زمنية الذاتية أو الفاعلية، زمنية مرتبطة باللاوعي وإيقاعاتها الدائرية التكرارية.“

يسمي المؤرخ دومينيك لا كبرا زمن اللاوعي “الزمنية التكرارية”، مما يستلزم مستقبلاً مفتوحاً وحوارات مفتوحة عن موقع الماضي. ويرى أن “تحليلاً نفسياً يغذي مفهوماً مثل الزمنية التكرارية (أو التاريخ كفعل إزاحة) يعمل ضد الغائية التاريخية وقصص الخلاص أو المخلص المنتظر، كما أنه يتميز بموقع افتراضي مراجعي يحتاج دائماً إلى المزيد من التفصيل، ويتمتع بالانفتاح على الحوار“⁽⁷⁰⁾. ليس معنى ذلك أننا ببساطة نحتاج إلى أن نكرر الأنساق اللاواعية نفسها دون استجوابها وتأويلها وتحليلها وتطويرها. وعلى النقيض من ذلك، فإن إيجاد طرق للسمو بدوافعنا العدوانية غير الواعية وتطويرها هو الأمل الوحيد في كسر دائرة التكرار البسيط⁽⁷¹⁾. ومن الضروري لتحقيق هذا أن نقر بوجود الزمنية التكرارية للاوعي التي تعمل خلف كواليس مشاهد الزمن المستوي التسلسلي التطوري للتاريخ حسب مفهومه التقليدي. وإذا كانت الشهادة بمعنى شهادة العيان التي تتمتع بموقع الذات الفاعلة الاجتماعي - التاريخي، ستحول مفهومنا للتاريخ الثابت إلى تاريخية



ديناميكية، فإن الشهادة بمعنى الشهادة العيان على وجود ما هو خارج الوعي بكل المخاوف والرغبات المكبوتة، ستحول مفهومنا للحقيقة الأبدية إلى تحليل متواصل.

والأمل الذي لا بد أن نتمسك به هو أن يوقف الاستجواب الدائم الحرب الدائمة.



البراءة .. والجرح .. والعنف

إذا كان المراهقون القادمون من الريف الأمريكي، الذين اشتركوا في الاعتداء على سجناء أبي غريب، مجرد شباب عاديين وضعوا في موقف غير عادي و"يتسلون"، فإننا نحتاج إلى أن نفكر كيف تنتج الثقافة الأمريكية السائدة هؤلاء الأفراد المحبين للتسلية، القادرين على الاعتداء على غيرهم من الناس مع الاحتفاظ ببراءتهم. إذا فسرنا العنف أو التمسنا له العذر، باسم التسلية - "كنت أمزح"، "إنها مجرد مزحة"، فلا بد لنا من دراسة مفهومنا للتسلية، وكيف يستخدم لتبرئتنا من المسؤولية عن العنف.

إن شعار نايكي "افعلها ولا تتردد" يبدو الأنسب لثقافة محبة للمرح من شعار "تمهل - وفكر قبل أن تفعل". فالاهتمام بالتسلية في الثقافة الأمريكية الذي ازدهر مع عصر الإعلام والإعلان التليفزيوني يعمل ضد الاستجواب والتأويل. وفي الإعلام والأفلام ترتبط التسلية عادة بالحركة و/أو الأحاسيس البدنية التي تمنح إشباعاً فورياً. وفي العموم، فإننا كثقافة نريد التسلية ونريدها فوراً... كلما كان أسرع كان أفضل... لا نريد أن ننتظر... ونكره أن ننتظر وإن التفكير في معنى التسلية وما نَعُدُّه "تسلية" يحتاج إلى وقت، فليس بالأمر الفوري، ومن ثمَّ ليس بالأمر المسلي دائماً.



عند التفكير في التسلية ومعنى "كنت أمزح/أتسلى" فمن الأمور الكاشفة أن كل التعريفات المختلفة للتسلية والمزاح في معجم أكسفورد للغة الإنجليزية يتضمن السخرية على حساب شخص آخر أو خداعه أو المرح الصاخب المصاحب بالخشونة أو العنف. وإن أول تعريفات كلمة (مرح - تسلية fun) اسمًا وفعلاً هو الخداع (أو يخدع) واحتيال (أو يحتال)، فهل هذا الاكتشاف الجذري الصريح يبين صلة جوهرية بين التسلية والعنف نحو الآخرين؟ إن كثيرًا من أحداثنا الرياضية وبرامج الترفيه في وسائل الإعلام تشمل العنف فيما يبدو، ولو كان هذا العنف جيد التنظيم كما في كرة القدم والملاكمة أو العنف المصمم بعناية لأفلام السينما.

إنني في هذا الفصل أطرح أسئلة مثل: ما العلاقة بين مفهومنا للتسلية ومفهومنا للبراءة؟ وكيف نفرق بين البراءة الأخلاقية والبراءة القانونية؟ وما مثال البراءة عندنا، وكيف يعمل في المناقشات الجارية حول الحرب والإرهاب والتعذيب؟ وأقول إن المفهوم المعاصر للقانون يتم اختزاله حاليًا إلى مجموعة من اللوائح والقواعد التنظيمية التي لا تكسب حياتنا العاطفية وحساسيتنا الأخلاقية أي معنى متماسك، بل إنها تعجز عن ذلك. نتيجة لهذا يفرز مجتمعنا أعدادًا متزايدة ممن أسميهم "الأفراد المغيبين" الذين يعانون انفصالًا بين القانون - وهو ما يعرف إجمالاً بما يعطي شكلًا وبنية للحياة الاجتماعية - والأحاسيس الفردية المتجسدة في الألم واللذة. فإذا استخدمنا نظرية فرويد عن سادية الطفولة مع تركيز فوكو على علاقات القوة المادية والمؤسسية التي تنتج القانون كأنه مجرد آلية تنظيمية، فإنني أرى تراجعًا متخيلاً إلى حالة براءة طفولية حيال مواجهة الشعور بالذنب أو المسؤولية، وهذا يساعد على تفسير اشتراك شباب الجنود في أبي غريب في عمليات الاعتداء وكأنها تسلية بريئة. وإن محاولتي فهم مكان أبي غريب في الثقافة



الأمريكية تؤدي إلى تحليل لتعبيراتنا عن البراءة والجهل. وتتحول مفاهيم البراءة والجهل هذه إلى أساس أخلاقي (إن لم يكن قانونيًا) لتبرير سلوك الاعتداء بوصفه "تسليّة"، بل إنه يصبح جزءًا من خطاب يبرر اعتماد بعض أشكال العنف ويدين أخرى في زمن الحرب.

يعتمد التمييز بين العنف المشروع والعنف غير المشروع على مسلمات ضمنية عن العلاقة بين الثقافة والطبيعة والتكنولوجيا والأجسام، حيث يتم تصور الأجسام بوصفها طبيعية وبريئة. وهذا أحد أسباب تسليح التفجيريين الانتحاريين الذين أسقطوا برجى التجارة وضربوا البنتاجون وأسقطوا طائرة في بنسلفانيا بقواطع الصناديق فقط، ومعهم "مفجرو الأجسام" الذين يواصلون قتل المدنيين الأبرياء. فهم يشعروننا بقابلية الجرح، ولكنهم قد يصيبون عقولنا بالارتباك أو الفزع. ولكن كما رأينا، هذا الشعور بقابلية الجرح سرعان ما يخلي مكانه لطلب الثأر والحرب العنيفة. وعلى ذلك فسأقوم في هذا الفصل باستكشاف العلاقة بين البراءة والضعف (قابلية الجرح) والحرب. وفي النهاية، سأركز مرة أخرى على التفجيرات الانتحاريات حتى أثبت أنه إضافة إلى العوامل السياسية والاقتصادية في العدوان العنيف والمقاومة العنيفة هناك العوامل الأخلاقية المتعلقة بإيجاد حياة مجدية ذات هدف ومعنى.

عندما تتحول القوانين إلى إدارة

إذا كانت الثقافة الغربية تتعرض لأزمة فهي أزمة معنى. فقد صارت حياتنا الوجدانية والعاطفية منعزلة عن المؤسسات الثقافية - المدارس والكنائس والحكومات - التي ينبغي أن تعطيها المعنى. هذا الانقطاع بين العواطف والمواطن، المنوط بها إتاحة الفرص للتعبير عن العواطف والسمو



بها، يمكن أن يؤدي إلى العنف نحو الذات (من ألعاب الجرح والشنق إلى مرض الأنوركسيا - فقدان الرغبة في الطعام - أو العنف نحو الآخرين (من إطلاق الرصاص في المدارس إلى الاعتداء الجنسي في أبي غريب).

إن القوانين المدنية التي ينبغي أن تساعدنا على أن نعيش معاً حياة ذات معنى مجتمعات وأممًا ومواطنين على كوكب الأرض، في طريقها لأن تكون مجرد لوائح يمكن أن تباع وتشترى مثل أي شيء. فالقوانين سواء كانت مبادئ أخلاقية أم أوامر دينية أم طقوسًا أم قواعد مدنية أم قواعد تخص الشرف أم قواعد مدرسية، أم اتفاقية جنيف نفسها - كلها في طريقها لأن تكون مجرد حواجز نتخطاها في طريقنا لتحقيق أكبر ثروة ممكنة في أسرع وقت ممكن، ولو كانت المخاطرة قاتلة حتى لحظة الموت. فالقوانين التي يفترض عمومًا أن تضم العادات والتقاليد التي تعطي الشكل لكل من اللذة والألم، وتعطي المعنى لأحاسيسنا الجسدية في حياتنا المشتركة، هذه القوانين تصبح لوائح رهن السيطرة، عندما لا تكون قواعد عقابية تستخدم لفصل ما يسمى "العناصر غير المرغوبة" وضبطها. يصبح القانون هنا أداة للتحكم في الأجسام، ولا سيما التي نَعُدُّها عنيفة⁽²⁾.

على الرغم من أن أمتنا كانت تعد في مرحلة ما دولة رفاهية تستطيع أن توفر لكل المواطنين أسباب الحياة، فإننا نعيش الآن في دولة عقابية توفر أسباب الحياة لبعض الناس على حساب بعضهم الآخر⁽³⁾. أما الحلم الأمريكي بحياة طبية فلم يعد متاحًا للجميع، في حين صارت صناعة السجون مشروعًا يُدرُّ المليارات، ويبدو أنها تقصد حماية أساليب حياة تلك القلة. وكما تبين أنجيلا ديفيس، فقد صارت صناعة السجون من صادرات الولايات المتحدة الكبرى⁽⁴⁾. وإن امتلاك بعض الناس ثروة أكبر كثيرًا من غيرهم يجعلهم أشد



حرصاً على حمايتها بسجن من يحتمل أنهم يهددونهم. وبتعبير عالم الاجتماع غسان حاج: "إن آخر دورات التراكم الرأسمالي، وما فرضته من أنساق الاستغلال الطبقي وما ترتب عليه من تغير في نوعية العمل وعد استقرار ارتباط الناس بأعمالهم، أدى كل ذلك إلى إيجاد مناخ من عدم الاطمئنان في مواجهة المستقبل. ويزداد الشعور بانكماش قدرة المجتمع على توفير حياة كريمة للجميع. نتيجة لذلك ينشأ اتجاه دفاعي لحماية ما يبقى حياة كريمة، ويصير جزءاً من الاستمتاع بتلك الحياة"⁽⁵⁾. فمن يملك، يرى من لا يملك خطراً على أسلوب حياته، ويصير اهتمامه الأول حماية ما يملكه ضد من لا يملكون مثله. ولكن، كما يقول حاج، هذا لا يؤدي إلى زيادة حبس الفقراء واستغلالهم فحسب، بل يقلص معنى الحياة لدى الأغنياء وأبناء الطبقات الوسطى الذين ينفقون كل وقتهم في قلق على ما يملكون... في اكتسابه وحمايته. وبسهولة، يصبح المتاع المادي جزءاً من المفاهيم الأيديولوجية للخير، التي تستخدم لتبرير أساليب الحياة التي لها تباينات اقتصادية ضخمة. إن النقلة اليسيرة من الخيرات إلى مفهوم الخير هي ما تسمح لنا بتبرير "حراسة أشتائنا" باسم العدل. فإن فكرة "الهمج على الأبواب" تتغذى على ذلك الفاصل المتنامي بين أغنياء الأرض وفقرائها. أما القانون فيتحول إلى مجرد أداة للسيطرة على هؤلاء "الهمج".

فليست المسألة أن "القوانين توضع لتكسر" فحسب، بل إن مفهومنا للقانون نفسه هو الذي يكسر. فإن البحث عن الثغرات القانونية صار صناعة في ذاته. ومن الأشياء الكاشفة أن كلمة "ثغرة" نفسها تشير في الأصل إلى فتحة صغيرة أو ثقب في جدار منيع يستخدم لإطلاق النار. فقد صار القانون جداراً منيعاً نفتح فيه ثقباً وثغرات لتوجيه وتصويب خطاباتنا القانونية نحو الآخرين، بينما نحمي أنفسنا وأموالنا. وأصبح تأويل القوانين مجرد بحث



عن الثغرات؛ أي إيجاد فجوات في القانون تسمح بارتكاب أعمال غير قانونية دون التعرض لنص القانون. فقد اختزل نشاط التأويل اللازم لإيجاد حياة ذات معنى ليكون كمتعة السفسطائي في إيجاد الثغرات. وصار التأويل مجرد أداة تستخدم لتبرير المراقبة والتقييد والعنف والتعذيب. ومن دلائل ما وصل إليه مستوى التلاعب بالقانون وتحويله إلى مجرد لائحة تنظيمية ذلك الجهد الضخم والوقت الطويل الذي أنفقته إدارة بوش في البحث عن ثغرات في اتفاقية جنيف لتبرير التعذيب، وفي ذلك المراء القانوني الساعي إلى إعادة تعريف التعذيب نفسه. هذه الآليات تفرغ القانون من المعنى، حتى يصير مجرد إستراتيجية لكسب معركة امتلاك حق السيطرة على الممتلكات المادية والأيدولوجية، أو على الأقل تجنب خسارتها. وهكذا انفصل نص القانون عن روحه. وإن الانفصال بين النص والروح في القانون عَرَضٌ من أعراض انفصال أكبر بين الإحساس والمعنى في ثقافة لا تريد أكثر من التسلية.

هذا الاندفاع نحو التسلية يمثل الخط المعاكس للتطهيرية الأمريكية التي تدور حول قمع اللذة الجسدية. ويظهر هذا النزوع القمعي في صورة تكنولوجيات رقابية وإنتاجية احترافية فائقة. وعلى سبيل المثال، تقدمت تكنولوجيات المراقبة إلى درجة القدرة على استهداف شخص بالاغتيال باستخدام الأقمار الصناعية التي تحدد الموقع في أي مكان بالكرة الأرضية، كما يمكن تحديد مخالفات السير وإصدارها آلياً للسائقين بناء على التصوير بكاميرات الفيديو التي تعمل بأسلوب البقع الضوئية، حتى في عدم وجود أحد. وفي الوقت نفسه، يعمل الأمريكيون ساعات طويلة للترقي في اقتصاد يعلي قدر الكفاءة والأرباح على قدر المعنى.



وعلى الجانب الآخر من ظاهرة تحويل القانون إلى علم من علوم الإدارة، توجد صور من الترفيه لا ينفك يزداد عنفاً: المشاهد والفضائح والمغامرات الجنسية؛ وهكذا نتقلب بين اللوائح التنظيمية والفضائح. إن اختزال القانون في لائحة تنظيمية وإدارة هو ما يؤدي إلى الانفصال بين الأحاسيس البدنية - اللذة والألم - والقانون. فالفاصل بين القانون والرغبة أو المعنى والإحساس البدني يمكن أن يفرض مراقبين يمارسون التعذيب ويعتدون على سجناء ببراءة ظاهرة، ويدعون، كما في المحاكمات، أن ذلك كان "مجرد تسلية".

لم يعد القانون والنظام يعطيان للحياة بنيتها، حتى نتمكن من الحياة معاً حياة مجدية، بل يتم اختزال القانون والنظام في وكالات تنظيمية تصدر الكثير من القواعد وتزيد من بيروقراطية النظام دون هدف - أو بالأحرى لضمان الاستهلاك المنظم في مجتمع تنتج إعلانات التليفزيون أو الإنترنت معنى الحياة فيه. تقول جوليا كريستيفا في كتابها "الكراهية والعفو" إن ما تسميه "دراما أبي غريب" يكشف كشفاً مأساوياً عن أن حضارتنا لم تخفق فقط في إنتاج تكامل للقانون الرمزي في الطبقات العميقة من - النفس - التي تحكم اللذة الجنسية، بل ربما تسبب (كذلك) تفاقم انفصال القانون عن الرغبة⁽⁶⁾. وتقول ليس جيش هذه الإدارة أو تلك هو الذي أخفق، بل إن عملية دمج القانون الرمزي في الجهاز النفسي هي التي أخفقت. فالقانون الرمزي طبقاً لها، يمكن تصويره في صورة أبنية اجتماعية تشمل بوجه عام القوانين المدنية واللغة والتقاليد الثقافية؛ فهو بالأساس أي نوع من الأبنية يسمح للناس بالتواصل فيما بينهم أو الاشتراك في فضاء اجتماعي. والنظام الذي ينتج عن هذه الأبنية، واللغة بوجه خاص يجعل خبرتنا ذات معنى لأنفسنا ولغيرنا.



على الرغم من أن تصوري للعلاقة بين القانون والأحاسيس متأثر ومستمد من تشخيص كريستيفا للانقطاع الحادث بين القانون والرغبة، فإنني لا أتفق معها في أن المشكلة مشكلة تكامل. ألا يعني التكامل، مرة أخرى، أن الحرية جزء من عملية تكامل رياضية، بمعنى أن يتم تحقيق الكلية في ثقافة ما أو في العالم كله من خلال تكامل أجزائها؟ ربما كان الأحرى بنا أن نرى العلاقة بين العناصر المختلفة بوصفها مسألة تفاعل لا تكامل. وتقول كريستيفا كلاماً كهذا في مناقشتها لحقوق المعوقين: "لا أثق بمصطلح "التكامل" في حالة المعوقين: فإن الأمر هكذا يقترب من مفهوم العمل الخيري تجاه أناس ليس لهم ما لغيرهم من حقوق. وأفضل "التفاعل": إذ يعبر عن تحول السياسة إلى أخلاق، عن طريق مد العقد السياسي إلى أقصى حدود الحياة"⁽⁷⁾.

وينبغي في موضوعنا هذا أن نستحضر معنيين على الأقل لكلمة "تكامل": العملية الرياضية التي تسعى إلى حل معادلة تفاضلية وإفراز سلوك متوافق مع بيئة الفرد من ناحية، أو فتح المجتمع أو الثقافة للجميع دون محو اختلافاتهم من ناحية أخرى. ولا بد لنا من الانتباه إلى خطاب التكامل الذي يتكلم عن مساواة شكلية دون أن يحدد معنى للحرريات التي تتيحها تلك المساواة. وينطوي مفهوم التكامل هذا على مخاطرة تحويل الأفراد إلى متغيرات بسيطة في معادلة، وعدم الاعتراف بأن فرديتهم هي التي تعطي الحياة معنى. وليست المشكلة في أننا لا ندمج القانون الذي نعده لوائح تنظيمية وتحريماً أو قواعد جزائية في حياتنا العاطفية، بل المشكلة في فهمنا للقانون نفسه. فكيف لقواعد تنظيمية أو جزائية مصممة لإدارة الأجساد وضبطها أن تتيح أي صيغة تشري حياتنا العاطفية؟ وبدلاً من محاولة إخراج عرض لتكامل أو إدماج هذه اللوائح التنظيمية أو القواعد الجزائية



في حياتنا الوجدانية؛ فإننا في حاجة لأشكال قانونية بديلة، تعمل على دعم التعبير عن الأحاسيس البدنية التي ربما تسمح لنا بالتواصل والتعايش. كما أننا في حاجة إلى فحص نقدي لفهمنا للقانون ووظيفته في حياتنا.

إن إخفاق القانون في أن يعطي شكلاً للرغبة أو معنى للإحساس ليس نتيجة عوار في القانون أو ضعف في بنود التحريم. على العكس من ذلك، ليست المشكلة في عدم كفاية القوانين واللوائح التنظيمية التي تحرم الرغبات أو المتع⁽⁸⁾، بل المشكلة في فهم القانون كأنه مجرد لوائح تنظيمية أو قواعد جزائية؛ فهذا الفهم لا يعطي شكلاً للخبرات الجسدية من رغبة وأحاسيس في حياة الأفراد أو في الحياة المشتركة. إن انتشار تكنولوجيات المراقبة والعقاب في كل جوانب الحياة، لا يدعم قوة القانون في إكساب المعنى للممارسات، بل يقوّضها. وأود أن أكرر أن «القانون» هنا يعني شيئاً أكبر كثيراً مما يخطر ببالنا عند نطق الكلمة؛ فكل ما يعطي شكلاً للحياة الاجتماعية هو جزء من القانون الرمزي. وعندما لا يكون القانون الرمزي أكثر من لوائح تنظيمية وقواعد جزائية وآليات إدارية، فإنه يتوقف عن إكساب الشكل للخبرات.

ومن دون البنية أو التنظيم الذي يتيح القانون الرمزي - خاصة اللغة - لا يمكننا التعبير عن خبراتنا حتى نجعلها ذات معنى في سياق حياتنا، أفراداً ومجتمعاً. ونتيجة ذلك لا نجد أمامنا سوى أحاسيس خام بالألم واللذة، تفلت معانيها من بين أيدينا، والقانون الرمزي يختزل في لوائح تنظيمية وآليات تراقب ولا تعطي شكلاً للرغبة أو الإحساس؛ ودون الشكل تظل عواطفنا وأحاسيسنا محبوسة في مستوى الجسد الذي يفترض انقطاعه عن التمثيل أو الثقافة أو السياسة. ومن خلال استخدام الأدوية والعلاجات العشبية ومعالجات تعديل السلوك وأشكال جديدة من الحماية نحاول التحكم في قلقنا



أو الضغوط التي نشعر بها دون تأويل معنى هذه الظواهر، ولكن الوصول إلى معنى قوي وإكسابه مشاعرنا وأحاسيسنا يقتضي التعبير عن هذه المشاعر والأحاسيس وتأويلها ومناقشتها. إننا نحتاج إلى أن نفهم أحاسيسنا الأولية بوصفها جزءاً من عالم المعنى الإنساني.

إن الثقافة المعاصرة بتنظيماتها ومشاهدها الإعلامية لا تعطي حياتنا معنى، وتتركنا بمشاعر الاغتراب. وكما رأينا في الفصل السابق، إذا حلت وسائل الإعلام المرئية محل الإعلام السردي أو القصصي فقدنا القدرة على ترجمة الخبرة الجسدية إلى أشكال ذات معنى. وهذا من جانب نتيجة تجاهل سياقات الصور، ومن جانب آخر بسبب افتقارنا إلى الثقافة البصرية. إن الدعوة إلى التأويل التي تصبح بها الأحاسيس البدنية ذات معنى تعود بنا إلى مسألة البراءة. فإن افتراض انقطاع الجسد عن الثقافة أو السياسة يعني ربطه بالطبيعة: البراءة الطبيعية والعنف الطبيعي، أي نوع بريء من العنف.

البراءة شبه الطفولية.. «غبي وأغبي»

اعتدنا ربط المرح والبراءة بالأطفال. ويبدو أن الثقافة الأمريكية تسبع المثالية على الطبيعة البريئة والمحبة للمرح لدى الأطفال⁽⁹⁾. ويأتي جزء من هذه البراءة من كون الأطفال يصدقون أي شيء - فإنهم سذج، ويأتي جزء آخر من كون الأطفال يفعلون كل شيء - فلا حياء عندهم. هذا المزيج من السذاجة وانعدام الحياء لا يؤدي إلى المرح فقط، بل إلى مواقف مرحة مضحكة تستخدم ترفيهًا في البيوت وفي التلفزيون وفي الأفلام السينمائية. فإتينا نضحك على الأطفال عندما يفعلون أشياء غير مقبولة من الكبار. فمن المضحك أحياناً أن نرى طفلاً صغيراً ضئيل الجسم ضعيف الصوت يقول أشياء ويفعل أشياء مشينة، بل عنيفة أحياناً.



ولا تقدر الثقافة الأمريكية البراءة المرتبطة بالطفولة وحسب، بل إنها فيما يبدو من عناصر تعريفها. فإننا نعتز ببراءتنا، ولا نزال نشعر بالخطر تجاه الأحداث التي تهدد براءتنا: فيتنام، 11/9، أبي غريب، جوانتانامو، ونتحدث عن ضياع البراءة الأمريكية في سياق هذه الأحداث، ومع ذلك نواصل الحديث عن حقيقة وجودها. فالبراءة الطفولية تعمل على الوقاية من المسؤولية والذنب، فإذا كنا أبرياء وغافلين، فلا يمكن أن نتحمل المسؤولية أو أن نُدان. فالمتهمون في أبي غريب ادعوا أنهم كان يتسلون ليس أكثر. كما ادعوا أنهم لم يكونوا يعرفون أن إكراه السجناء على أكل لحم الخنزير أو نزع ملابسهم وتعريتهم ينتهك المعتقدات الدينية الإسلامية. وينبغي ألا يدهشنا مثل هذا الدفع في ثقافة تتفاخر بجهلها، الذي يعد من مكونات براءتها المتخيلة. ولنذكر فيلم «فورست جمب» الذي حقق إيرادات ضخمة، ويؤدي فيه توم هانكس الدور الرئيس، وهو شخص محبوب، ولكنه يتمتع ببراءة شديدة تجعله يقوم عن غير قصد بكل ألوان الخير، كما أن جهله وبراءته وأخطائه كذلك تجلب الخير للجميع. فهو ليس مسؤولاً عن أفعاله؛ لأنه لا يقصدها، ولكن براءته سبب خيريته. ويبدو أن الفيلم يقول إن البراءة والجهل صفتان حميدتان - ولو كنا جميعاً مثل فورست جمب لكان العالم عالماً أفضل. إننا نسبغ المثالية على البراءة إلى حد الغباء. ولنذكر فيلم «غبي وأغبي»؛ إذ تتبع فكاهة الفيلم من التصرفات الغبية التي غالباً ما تتضمن عنفاً بدنياً. ولنفكر كذلك في أرفف الكتب والكتيبات التي تحمل في عناوينها عبارات نحو «دليل الغبي إلى كذا» أو «كذا للأغبياء». إننا نطالب بوصف جوانب الحياة المعقدة بأبسط طريقة. وإننا لنسعد بصورتنا كأغبياء ومغفلين؛ فنحن جهلاء ونفخر بذلك.

إن جهلنا هذا جهل كاشف؛ فما نريد أن نعرف، وما لا نهتم بمعرفته يكشف لنا عن قيمنا وألوياتنا. إن البراءة في صورة الجهل تحميننا من تحمل



المسؤولية. ومن مفارقات 11/9 أن وسائل الإعلام كانت تتحدث عن براءتنا وقابلية جرحنا وعن ضياع براءتنا في آن واحد. وفي إطار منطق وهم البراءة هذا، فالبراءة حماية من الجرح والذنب، أما أن تكون ضعيفاً أو ضحية هجوم فهذا يضيع البراءة، وإن خطر الهجوم لا يهدد حياتنا فحسب، بل يهدد براءتنا أيضاً. فهل يمكن أن «نفهم» شيئاً مثل هجوم 11/9 ونظل على براءتنا/ جهلنا؟ ألا يقتضي تأويل ما حدث لنا بعض التفكير في دور الولايات المتحدة في السياسة الكوكبية؟ ألا يتنافى هذا التفكير مع تصور البراءة في أنفسنا؟ وحتى الآن لا يحتاج الأمر إلى كثير من الوقت للتفكير في الموقف السياسي لنذكر أن وراء خطاب حب الخير الأمريكي وجلب الخلاص الديمقراطي للكرة الأرضية هناك شركات تنتظر على جمر لإعادة إعمار البنيات التحتية لمن أصابهم كرمنا.

البراءة والعنف

ربما كان من المفارقات أن يضاف إلى الارتباط بين الأطفال والبراءة ارتباط بين الأطفال والعنف الغريزي أو الطبيعي. ففي نظريات فرويد عن علاقة الأطفال بالجنس، تختلط البراءة الطفولية بالشهوة الجنسية. ففي كتابه «ثلاث مقالات في نظرية الجنس» يقول فرويد إن الأطفال الصغار ليس عندهم «حياء أو اشمئزاز أو أخلاق»، وعلى ذلك فإنهم لا يضبطون «غرائز السكوبوفيليا - التلصص -، والكشف والقسوة» لديهم، والدليل على ذلك أنهم «يشعرون بالرضا عند كشف أجسادهم» وعندهم «فضول لرؤية الأعضاء الجنسية للآخرين»، وقسوة تجاه الحيوانات ورفاق اللعب، ويجعل هذا الأطفال «مشاهدين شغوفين لعمليتي التبول والتبرز»⁽¹⁰⁾. ومع نمو الأطفال يتعلمون ضبط غرائزهم وليس الاستجابة لها. ويجدون طرقاً بديلة للتعبير



عن غضبهم وعدوانهم، طرقاً أكثر قبولاً اجتماعياً. فيتعلمون أن يتصرفوا طبقاً للقوانين الاجتماعية وقواعد السلوك. وعندما لا يسمو الأطفال أو الكبار بنوازعهم العنيفة، ولا يحولونها إلى سلوك اجتماعي مقبول (مثل الرياضة والفن والعمل.. إلخ) فإنهم قد يستجيبون لها، ويتمتعون باستراق النظر، ويكشف أجسامهم وبالقسوة.

إذا كانت المتع الملائمة أو المقبولة اجتماعياً نتيجة تنظيم النوازع العنيفة، فإن الارتداد إلى حالة طفولية سابقة على القيود هي التي تتجاوز الفراغ بين ما يسميه فرويد مبدأ الواقع - نفع ما يريده المجتمع حتى نتعاش - وما يسميه مبادئ اللذة - ما تريده أجسامنا. فالفرد المرتد للطفولة ليس عليه أن ينتظر تبرير لذته، ذكراً كان أم أنثى، داخل منظومة سلوك محددة اجتماعياً، بل إن الفرد المرتد للطفولة يرجع إلى التلذذ غير المقيد داخل حياته العاطفية، حتى وهو يقرُّ أو يلتزم ببنية نظامية قاسية في جوانب أخرى من الحياة. وهكذا ينفصل الواقع عن الاستمتاع، ويكون لكل جانب عالم منفصل. فالأفراد والثقافة يمكنهم تبني معايير محافظة، وإباحية جنسية وعنفاً سادياً ماسوكياً في آن واحد.

وهكذا يمكننا ترديد خطاب التسامح والحرية الكوكبية، بينما يستخدم عسكريونا الجنس والموسيقا الصاخبة والكلاب إستراتيجيات تعذيب في جزء مما يسمى صراحة «احتلال العراق». ويمكن لسياسييننا كذلك أن يحولوا غضبهم من الاعتداء على السجناء إلى غضب من «مدعي أفعال الخير الإنسانية الذين يزحفون حالياً على كل هذه السجون يفتشون عن انتهاكات حقوق الإنسان»، كما قال أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي. وقد ردد ذلك العضو أفكار أمريكيين كثيرين عندما أشار إلى أن الغاية تبرر الوسيلة، ولو



كانت هذه الوسيلة تخالف صراحة القيم الأساسية للديمقراطية والحرية، فقد قال: «أمامنا حرب لا بد أن نكسبها، وينبغي أن نبقي مواهبنا مركزة على كسب الحرب ولو تعارضت مع طريقة معاملة السجناء»⁽¹¹⁾. هذا النمط من التفكير يبرر أي شكل من أشكال الاعتداء أو العقاب بكثافة الخطر، الذي يصور كأنه الشر نفسه، وفي الصراع بين الخير والشر يقف «مُدَّعُو أعمال الخير الإنسانية» عقبة في طريق خير أكبر، وهو كسب الحرب. أما الخطيئة الجنائية أو البراءة (فيما يخص كلاً من السجناء والحراس المعتدين) فلا يعد هذا موضوعاً في مسألة سمونا الأخلاقي. وتعد القوانين الوطنية والعسكرية والدولية معوقات لبحثنا عن الانتقام المستحق. أما البراءة الجنائية أو الذنب فيحل محله البراءة الأخلاقية أو الذنب الأخلاقي. فإن براءتنا المستمدة من كوننا من تعرض للجرح والإساءة في هجمات 11/9 هي فيما يبدو ما ينزع أي صفة عن البراءة الجنائية.

إذا كانت ابتسامات من اشتركن في اعتداءات أبي غريب غير كافية، فإن شهادتهن في المحاكمة تشير إلى أنهن كن «يتسلين فقط»، وأنهن كن يعتقدن ذلك فعلاً، ومن ثمَّ فهن بصورة ما بريئات (أخلاقياً) ولو كن مذنبات جنائياً. تقول الجندي ليندي إنجلاند، كما ورد، إن جنود الاحتياط التقطوا الصور بينما «كانوا يمزحون ويتسلون». وقالت في محاكمتها إنهم قاموا برص المحتجزين والتقطوا صوراً للسجناء العراقيا «للترفيه» عن الجندي تشارلز جرينر الذي كان صديقها آنذاك، (قالت إحدى الصحف في عنوانها الرئيس: «فعلناها من باب المرح .. وصف إحدى حارسات السجن لاعتداءات العراق»): فبعد أن تسلم صور إنجلاند المشينة الشهيرة، وهي تمسك بحزام الكلاب المربوط حول عنق أحد السجناء، أرسل جرينر الصورة بالبريد الإلكتروني وكتب تعليقاً عليها: «انظروا ما جعلت ليندي تفعله»⁽¹²⁾.



وقد حكم القاضي العسكري الكولونيل جيمس بول ببطلان المحاكمة في المحكمة العسكرية الخاصة بإنجلترا على أساس أنها «لا يمكن أن تصنف تصنيفين في وقت واحد»، فقال: «لا يمكنك أن تقر بالذنب إلا إذا كنت تعتقد أنك مذنب، وإذا اعترفت بالذنب، فلا يمكنك تقديم دليل على أنك لست مذنباً»⁽¹³⁾. ومن الجدير بالذكر أن القاضي العسكري سمع إنجلترا وجرينر يشهدان أنها مذنبه وبريئة في آن واحد. وحتى قبل أن يشهد جرينر بأن إنجلترا كانت تنفذ الأوامر فقط، وأن قوة الإكراه التي استخدمتها كانت مشروعة - وهي الشهادة التي جعلت المحاكمة باطلة - عبّر القاضي عن استيائه لإقرار إنجلترا بأنها مذنبه بعد أن شهدت أنها كانت تظن أن صورة حزام الكلب شيئاً مقبولاً؛ لأن جرينر قال ذلك⁽¹⁴⁾. شهدت إنجلترا أنها كانت تظن أن ما فعلته كان «تسليّة» و«مزاحاً» و«شيئاً مقبولاً»، ولكنها في جزء من إقرارها بالذنب شهدت كذلك أنها كانت تعلم أن ما تفعله كان خطأ. إذ قالت: «ليس صواباً أن تضع حزام كلب حول عنق إنسان وتأمره أن يزحف، أقصد أن هذا خطأ»⁽¹⁵⁾.

إن اختلاط أمر البراءة والذنب لدى إنجلترا نفسها وخيبة أمل محاميها عندما أرغمت على طلب حكم البراءة، ليشير إلى خلط أعمق في مفهوم البراءة. كما تشير إلى الفاصل بين الذنب الجنائي أو البراءة الجنائية والذنب الأخلاقي أو البراءة الأخلاقية، مما يساعد على تفسير التناقضات في الشهادة. فقد قررت إنجلترا ومحاموها أنها ستقر بالذنب حتى تصل إلى حكم بعد صفقة، وهو ما لا يستطيع فعله إن هي قالت ببراءتها. بمعنى ما، فإن ذنبها أمام القانون كان مجرد إستراتيجية للحصول على حكم مخفف، وعلى المستوى العملي يعني ذلك قضاءها زمناً أقل في السجن، بينما على المستوى



الأيدولوجي تثبت أنها تشعر بالذنب وبالندم؛ فهي تقر بالذنب الجنائي، بينما لا تزال تحتفظ بإحساس بالبراءة الأخلاقية - كانت المسألة مزحة، كانت تنفذ الأوامر. كما أن هذا الخلط بشأن براءتها يعني ضمناً أن طلب التسلية والمزاح، على الأقل في هذه الحالة، يمكن ربطه بالعدوان وارتكاب الخطأ.

هذه الفجوة بين القانون والفضيلة، بين البراءة الجنائية والأخلاقية، تدل على انقطاع بين فهمنا القانون وخبرتنا الحياتية. فالقانون يتوقف عن إعطاء الحياة الاجتماعية والمدنية بنيتها وتنظيمها أو دعم التعايش بين الناس، بل إن القانون يتحول إلى مجرد لوائح تنظيمية تحرم، ولكنها لا تقدم معنى قوياً لخبرتنا بوصفنا مجتمعاً. طرح كل من نيتشه وفرويد وغيرهما فكرة أن الأعراف والقوانين المدنية تقيد غرائزنا الطبيعية. وأشار فلاسفة وجوديون مثل ديستوفسكي وسارتر إلى أن الفردي بالأساس معارض للاجتماعي. وعلى ذلك، فكل المؤسسات الاجتماعية والقوانين في جوهرها تقيد الحرية الفردية. ولكن الإشارة إلى هذا الموقف المتطرف من شأنه أن يغفل حقيقة كون البشر مخلوقات اجتماعية منذ ميلادها، ومن ثم فإن المؤسسات والبنى الاجتماعية ضرورية للحياة الإنسانية، بل إن هذه البنى هي التي تجعل الحياة ذات معنى. فاللغة مثلاً، مؤسسة أو ممارسة اجتماعية تحكمها قواعد وقوانين تتيح التفاهم بيننا. فإذا فكرنا في القانون بأوسع معنى له، لوقعت اللغة وكل أشكال الدلالة تحت تصنيف القانون. فالقانون يستطيع، بل ينبغي أن يدعم التعبير عن الخبرة في أشكال ذات معنى يمكن أن يتشارك فيه الناس، وإن هذه المشاركة، وهذا الجانب الاجتماعي المساند من القانون هو ما يقوي التعبير عن الخبرة. وبلغة التحليل النفسي، فإن هذا التعبير أو الترجمة للخبرة الجسدية في أشكال من الدلالة أو الإشارة مثل



اللغة - أو الألعاب الرياضية أو الفن أو الرقص.. إلخ. يسمى التسامي. وعلى ذلك يمكن القول إن فهمنا المعاصر للقانون لم يعد يشمل وظيفة التسامي، على أهميتها الشديدة.

الأفراد المغيبون

تردد جوليا كريستيفا عبارة سوزان سوننتاج «الصورة هي نحن» فتقول عما يسمى «خراف أبي غريب السود»، التفاحات القليلة الفاسدة ليست باستثناء بل «سكان عاديون في هذا الكوكب الذي تعولم وملاه أشباه البشر الذين دربتهم» برامج تليفزيون الواقع والإنترنت⁽¹⁶⁾. هؤلاء الأفراد المغيبون، كما يمكن أن نسميهم، ليسوا استثناءات، بل منتج ثقافة ترفع شأن البراءة بل الجهل.

وكان من يسمون الخراف السود، هؤلاء الأفراد المرتدون أو المغيبون قد وقعوا في غيابة بين القانون والرغبة، يحتمون من اللوائح التنظيمية القاسية بالارتداد إلى حالة براءة طفولية. يضربون سياجاً حول التنظيمات ويجعلونها منفصلة عن حياتهم الجنسية والعاطفية، وينسحبون إلى ما يسميه فرويد «شدوذ متعدد الأشكال»، أولذة بدنية فورية بلا إحساس بالذنب، بدقة أكبر فإنهم ينسحبون إلى عالم من الأحاسيس الجسدية معزول عن القانون - القانون الذي من شأنه أن يكسب المعنى لهذه الأحاسيس. كما أن هذا الانسحاب تدفعه جزئياً لوائح تنظيمية متزايدة مع إدارة أقسى للأجساد (مثلاً، في الجيش وفي القواعد الصارمة للديانات الأصولية). وليست المسألة في أنهم / أننا لم ندمج القانون الرمزي في الحياة الوجدانية أو العاطفية، بل لأن القانون الرمزي نفسه توقف عن إكساب المعنى أو البنية للخبرات



النفسية والعاطفية أو الحسية. وإنهم/إننا ننسحب إلى ديناميكية قبل ذاتية قبل موضوعية، حالة طفولية من البراءة لا توجد بها «أنا» (الذات الفاعلة) المسؤولة عن فعل المرء تجاه الآخرين (موضوعات أفعاله). وفي هذه الحالة الطفولية لا توجد مسؤولية ومن ثم لا يوجد ذنب، فالجسد لديه نزعات عدوانية ونحن نستجيب لها... دون انتظار، دون تفكير دون اعتبار لما تعني أو من أين تأتي.

وعندما يقوم القانون الرمزي أو المؤسسات الاجتماعية، وأهمها اللغة، بإعطاء الخبرات الجسدية الشكل، ومن ثمّ المعنى، لحياتنا، تتاح لنا بدائل رمزية للنزعات العنيفة أو العدوانية: نمارس التمرينات الرياضية، أو نشترك في لعبة رياضية أو نرسم صوراً أو نرقص أو نكتب الشعر أو نتحدث إلى الأصدقاء.. إلخ. ولكن عندما يرتبط الجسد بالفرائز الطبيعية، التي يفترض تعارضها مع المجتمع والقوانين والأخلاق أو السياسة، فسيُعدّ الجسد خارجاً عن السيطرة. فإذا عدنا إلى أبي غريب تذكرنا أن بعض المعلقين قالوا إن هذا النوع من العنف الجنسي وما سموه «سلوك المواخير» كان «طبيعياً» عندما تضع شباباً من الجنسين معاً؛ وقالوا عن الفرائز الجنسية الطبيعية لا يمكن التحكم فيها، وإن أبي غريب كان نتيجة ما تفعله الأجسام استجابة لطبيعتها.

هذا الفهم للأجساد ينطوي على إشكالية خطيرة؛ لأنه يعزل الأجساد عن عالم المعنى بفضاء خارج الحضارة الإنسانية. فحسب هذه النظرة، لدينا أجساد ولكننا غير مسؤولين عنها. ومن المفارقات أننا نفصل أنفسنا عن أجسادنا - لا نستطيع التحكم فيها؛ لأنها محكومة بفرائز حيوانية - ونختزل كل الخبرات في إحساس جسدي خال من المعنى - فإننا نقيس المتعة بكثافة الخبرات الجسدية. ويشارك هذان النقيضان في إفراغ الجسد من المعنى.



وهذا الفصل بين الإحساس والمعنى يؤدي إلى مشاعر الفراغ واللا جدوى، الذي يؤدي بكثير منا إلى طلب العلاج النفسي والعقاقير الطبية، أو في أقصى الحالات، إلى العنف نحو الذات والآخرين بوصفه شكلاً من أشكال الترفيه.

هذا الانقطاع بين القانون الرمزي والحياة العاطفية يولد أطرافاً «بريئة» يهربون من الذنب على المستوى النفسي بالارتداد إلى زمن ما قبل الذنب، قبل أن يكونوا أشخاصاً كاملي الأهلية يتبنون أهدافاً عامة، أي قبل المسؤولية. يسكن هؤلاء الأبرياء بل يتمرغون في عالم من الأفعال المشينة في مسرح خالٍ من الشعور بالذنب. فيصيرون، نساء ورجالاً، فرقاً تشجع البشاعة لا ترى أي حفل جميل دون العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتهم والآخرين⁽¹⁷⁾. وليست المسألة أن هؤلاء الأفراد «الأبرياء» لا «يعرفون الفرق بين الصواب والخطأ»، بل إنهم يحولون القبيح وغير اللائق إلى جنسي، وكأنهم يطهرونه ويطهرون بذلك أنفسهم. بمعنى أنهم يطهرون هذه الأشياء من القانون ومن الذنب، إذ يلحقونها بعالم الجسد الذي يتصورونه خارج عالم الأخلاق أو السياسة، وحيث لا يفترض وجود صواب وخطأ؛ لأن المعنى غائب⁽¹⁸⁾. (فكر في عبارة «لا أعني بذلك شيئاً على الإطلاق» - فهذه الأفعال تبدو مرحاً لا معنى له، ويبدو أن الأفعال أو الأحاسيس البدنية خالية المعنى هي تعريف المرح بتصور أنه العالم الطبيعي للأجساد، ولا سيما الشابة). إن الرغبة في الأشياء المستقبحة والمردولة، بل المقرزة تتحول إلى دفاع ضد التلوث بها. فإن صبغ التعذيب بالجنس، وتحويل السجناء إلى مثيرات جنسية يحول كل شيء إلى جنس والجنس مرح. فهم لا يقومون بالتعذيب ولا يرتكبون جرائم حرب، وإنما هم فقط يتسلون. ومن الغريب أن إضفاءنا وإضفاءهم الجنس على كل شيء، وانحرافنا وانحرافهم متعدد الأشكال، الذي نحول من خلاله كل شيء



إلى جنس، وإباحيتنا وإباحيتهم تحميننا وتحميهم من مواجهة ذنبنا وذنبيهم. إن العرض المثير للفضيحة يحول أعمال التعذيب التي ارتكبوها إلى شكل منحرف من أشكال التسلية يثير الغضب ويسبب الصدمة؛ ولكنه يدغدغنا. وبدلاً من أن نحول غضبنا إلى احتجاج أو فعل سياسي، نحول اعتداءات أبي غريب إلى فضيحة جنسية مشهودة، صغار «يتسلون لا أكثر» أو «مقالب» أخوية (وهي معروفة في ذاتها بالعنف الذي تقبله، بل تدعمه ثقافتنا) ⁽¹⁹⁾.

الجنس أمر «طبيعي»

يستخدم الجنس مبرراً عندما يعد «غريزة طبيعية» خارجة عن سيطرتنا. فهو يعد جانباً من أجسادنا يرتبط بالحيوانية ومن ثم بالطبيعة لا بالتنشئة. وعلى الرغم من أن أساليب الجنس وممارساته قد تتنوع من ثقافة إلى أخرى، فلا زلنا نفهم الجنس بوصفه مجرد غريزة. ويندرج هذا العنصر من وجودنا الجسدي تحت المجال الطبيعي الذي يتصور انفصاله عن المجال الاجتماعي أو الثقافي بل تعارضه معه. وربما كان من المفارقات أن نربط بين انعدام الحياء فيما يخص الجنس بالأطفال والشواذ، الأطفال لأن المفترض أنهم يتصرفون حسب غرائزهم السوية أو الطبيعية والشواذ لافتراضنا أنهم غير أسوياء ونماذج لتشوهات الطبيعة. إن الارتباط بين الجنس والحرب، وبين التجنيس والتشيئ، يجعل من المستغرب وضع هذا الحد الفاصل الصلب بين الطبيعة والثقافة، بين الأجساد والتكنولوجيا... إننا نشهد استخدام الجنس كأسلوب حربي يستخدم مع أكثر التقنيات التي يعرفها الإنسان تقدماً، إن المكان الغامض الذي يحتله الجنس بين الطبيعة والثقافة، يذكرنا مرة أخرى بازدواجية وجودنا التي تجعل عودة الحس الجنسي المكبوت شيئاً غاية في الغرابة، ومن ثم مصدر خطر.



وكأنتنا نسبغ المثالية على الغرائز الجسدية عندما يعبر عنها الأطفال بلا حياء، فالسلوك أو الاتجاهات الطفولية يمكن أن ترفع اللوم عن الكبار أو المراهقين الطفوليين أو تبرئهم. وكذلك يفترض وجود نوازع جسدية نولد بها لا يمكن للقوى الاجتماعية التحكم بشيء منها، ولو أمكن تغيير وجهتها أو تقييدها فهي حاضرة دائماً وتهدد بالظهور في أشكالها العنيفة الأصيلة. وكما رأينا، يُستخدم هذا الخطاب لنسب بعض اعتداءات أبي غريب للغرائز الجنسية الطبيعية التي تنتج من اختلاط الأجساد الأنثوية والذكورية في الحياة والعمل وفي الجيش. إن مجرد الاعتقاد في فكرة وجود جسد طبيعي يدعم أفكارنا عن البراءة الطفولية والعنف الطفولي.

وإن مفهومنا عن الطبيعة نفسها يوحى بالبراءة - فالطبيعة هي ما هي ولا يمكن أن تكون غير ذلك، ومن ثم، من غير العقل أن تلوم الطبيعة. وربما سألنا هل يمكن أن نلوم إعصاراً (بالمعنى الأخلاقي) أو حريق غابات على ما أحدثه من دمار؟ لكن ما معنى أن ننسب "الطبيعة" للبشر؟ يولد البشر في مؤسسات اجتماعية؛ وليس من مولود يستطيع الحياة دون رعاية من أناس ما. ومن ثم فجسم المولود بالفعل جزء من نظام اجتماعي يحكم إن لم يمل رغباته الجسدية و«غرائزه». فمن اللحظة الأولى يتعود على روائح معينة وأصوات ومناظر وطعوم من ثقافته، تصير جميعها خلفية لأكثر خبراتها أساسية.

أعلن الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو تحديه لما اعتبره فكرة فيكتورية تقول: إن الرغبات الجنسية خاصة، طبيعية ولا تكبتها الثقافة إلا بدرجة ثانوية. فيقول: إن الرغبات لا تقيدها المحرمات الاجتماعية بقدر ما تنتجها، فمثلاً، إشاراتنا إلى الممارسات (الجنسية خاصة) المحرمة (من قبل المدرسة، والكنيسة، والحكومة والقانون، إلخ) يجعل ذكرها يتردد، وبتفصيل



شديد في بعض الأحيان. فتلك الأوصاف لما هو محرم يغذيها الخيال وتغذيه، بل تستحضر الأفعال التي يفترض أن تقضي عليها. ويقول فوكو كذلك: إن التقدم التكنولوجي والخطاب العلمي سواء في الأحياء أو علوم الإدارة والهندسة ينتج رغباتٍ ومخاوف. فعلى سبيل المثال، التقنيات الكثيرة التي تسمح لنا أن «نرى» العالم المجهرى تعدل عالم المراتبات الذي يتغير بتغير التقنيات؛ فما كنا نعهده حقيقياً واضحاً يصير خيالياً ووهماً مع تغير التقنيات. وتتغير الرؤى الكونية العالمية مع تحولات التكنولوجيا (مثلاً، قادت المناظير فائقة التقدم العلماء إلى القول: إن كوكب بلوتو في الحقيقة ليس كوكباً). كما أن التحولات التكنولوجية تؤثر على رغباتنا، على سبيل المثال، فإن إمكانية تسجيل الصور المرئية المتحرك جديدة نسبياً. وقد طورت الحكومة وجهات تطبيق القانون تكنولوجيات التسجيل لتعزيز وسائل المراقبة. لكن التقنيات التي تتيح لمطبق القانون المراقبة و/أو التسجيل من موقع بعيد تخلق في الناس صوراً جديدة من الرغبة في مشاهدة الآخرين ومشاهدة الآخرين لهم، وهو ما يسميه فرويد التلصص أو استراق النظر (سكوبوفيليا) وعرض الذات. فإن آلات التصوير التي تعمل «بالفلاش» ذات التقنية المنخفضة، والتي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين تتطور الآن إلى آلات تصوير الفيديو للإنترنت عالية التكنولوجيا. كما غيرت التكنولوجيا طريقتنا في شن الحروب، من السلاح ذي التقنيات العالية المستخدم في الضربات الجراحية إلى تقنيات الاتصال والمعلومات التي يعتمد عليها الإرهابيون لنشر الفزع. فالتكنولوجيا لا تستخدم فقط لارتكاب أعمال عنف، بل إنها تشكل علاقتنا بالعنف أيضاً.

نستخلص من تحليل كل من فرويد وفوكو للعنف، فيما يخص مناقشتنا لأحداث أبي غريب والعنف عامة، أن الرغبة في العنف والأشكال التي تتخذها هذه الرغبة ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببيئة ثقافتنا وتحديداً التقنيات والمؤسسات



التي تشحن من خلالها، فهناك علاقة متبادلة بين الرغبات أو المشاعر المرتبطة بالحسم والقوانين والكلمات، وغيرها من الأشكال الرمزية. وليست النقطة الأهم هي فقط أن الطبيعة والثقافة قوتان متكاملتان، بل أيضاً أن مصطلحي «الطبيعة» و«الثقافة» مصطلحان عليهما اعتراضات على أساس أن لتعريفهما تداعيات سياسية. وكما رأينا، فإن كثيراً من الصور الغريبة المربكة من أبي غريب وعنف النساء تطيح بأي فصل واضح بين الثقافة والطبيعة، لأنها تبرز تلك المنطقة المبهمة التي نعيش فيها بين هاتين الفئتين. وبمصطلحات نظرية فرويد في التحليل النفسي، يمكننا أن نقول: إن التضاد بين هذين المصطلحين عرض من أعراض كبت هذا الإبهام، في حين أنه حسب مصطلحات تحليل الخطاب عند فوكو، يمكن القول: إن ثبات الاثنين سببه تأثير القوة الحيوية. فالذي يتعرض للخطر في كل من عمليتي الكبت والقوة الحيوية هو تنظيم الأجساد والذات.

برغم أن محاولة التعبير عن التوترات بين نظرية التحليل النفسي وتحليل الخطاب وسبر غورها، أمر مثمر في ذاته، فهد في هنا التفكير في معنى أحداث أبي غريب من زاوية اقتصاد ثقافتنا النفسي والتقنيات التي تنتج ذلك الاقتصاد وتعيد إنتاجه. فما الذي يتعرض للخطر من مفاهيمنا للبراءة والعنف؟ وكيف يؤدي ذلك إلى مناظرات حول العنف المشروع وغير المشروع؟ والقوة المشروعة وغير المشروعة؟ وما معنى مشروع؟ وأن يكون محمياً بالقانون، ولا سيما عندما يختزل في لوائح تنظيمية وعلم الإدارة وقواعد جزائية؟

حتى إن وجدنا عنفاً «في الطبيعة»، فإن الموقف يتعقد بما حددنا أنه «طبيعة»، وكيف عرفناه... ولماذا؟ ما حددنا أنه عنف وكيف عرفناه يمكننا التحقق من دراسة علاقتنا بالعنف من زاوية اقتصاد العنف النفسي، لأنه



مرتبط أكثر بالثقافات التي ينتج فيها، ويعاد إنتاجه وتوزيعه. كذلك فإن الرؤية المثالية التي يفرضها الأمريكيون على البراءة عند ارتباطها بالعنف، يمكن بل لا بد من دراستها حتى نبدأ في فهم بعض الطرق التي نستخدمها ضمناً، أو صراحة، لتبرير والتماس العذر لعنفنا واعتباره مشروعاً، بينما ندين عنف الآخرين ونعده غير مشروع.

عنف مشروع وآخر غير مشروع؟

من القضايا الدائرة في «الحرب ضد الإرهاب» قضية من يُسمح له بامتلاك أسلحة عالية التقنية، ومن يُمنع منه ذلك. فالحرب على العراق بدأت تحت زعم تقرير مخابرات الولايات المتحدة (الخاطئ) بأن صدام حسين يمتلك أسلحة دمار شامل. سنغض الطرف عن أن الولايات المتحدة، وأغلب الدول المتقدمة تكنولوجياً، تمتلك أسلحة دمار شامل، وسنغض الطرف عن أن الولايات المتحدة هي الدولة الوحيدة التي استخدمت أسلحة نووية في الحرب أثرت تأثيرات فظيعة وقاتلة على الشعب الياباني. ولكن الخطاب الذي يحيط بحروب الولايات المتحدة ومشروعاتها الاستعمارية يزداد فيه التركيز على منع الدول «المارقة» من تطوير أسلحة نووية⁽²⁰⁾. ففي الذكرى الخامسة للهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي في مانهاتن، قال الرئيس بوش: إن الحرب على الإرهاب هي «مهمة جيلنا» وهي ليست أقل من «كفاح من أجل الحضارة» ضد «الحكام المستبدين المسلحين بأسلحة نووية»⁽²¹⁾. وفي خطاب أمام الأمم المتحدة ينتقد إيران، ربط بوش بين الحرية وعدم السعي لامتلاك أسلحة نووية والإرهاب بالسعي نحوها، مشيراً إلى أن الدول التي تقف خلف خط الأسلحة النووية الذي رسمته الولايات المتحدة يمكن أن تكون دولاً حرة. قال بوش: «العقبة الأكبر أمام هذا المستقبل هو أن حكامكم قد اختاروا أن ينبذوا حريتكم،



وأن يستخدموا موارد بلادكم ليمولوا الإرهاب ويزكّوا التطرف ويسعوا لامتلاك أسلحة نووية»⁽²²⁾. إن هذا الانزلاق اليسير من الحرية إلى الإرهاب والأسلحة النووية يكشف الكثير إذ يرد في خطاب من «زعيم العالم الحر» والقوة العظمى الوحيدة التي استخدمت الأسلحة النووية في الحرب.

لقد تم عرض مشاهد هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية مرة بعد مرة في التلفزيون مزودة بمشاهد الانفجارات التي تسمى سحابة الفطر، مما أثار الخوف من الأسلحة النووية⁽²³⁾. يشير الصحفي طوم إنجلهارت في معرض مراجعته لهجمات برجى التجارة إلى المقارنات العديدة بين 11/9 وخطر الأسلحة النووية. وقورنت الهجمات نفسها بواقعة بيرل هاربر، تلك الضربة التي أدخلت الولايات المتحدة إلى الحرب ضد اليابان في أثناء الحرب العالمية الثانية، التي شهدت بدورها أول استخدام للأسلحة النووية في العالم دمر مدينتي هيروشيما ونجازاكي، أي أن هجمات 11/9 قورنت بالهجمات التي اعتبرت أعمال حرب تبرر استخدام أسلحة نووية في الرد عليها. وقورنت وقائع ما بعد الهجمات بحدث نووي: قال توم بروكو من قناة إن بي سي: إنها تشبه «شتاء نووياً في جنوب مانهاتن»، وهي فكرة ترددت في الإعلام المطبوع. ففي 12 سبتمبر استخدمت صحف كثيرة عنوان «اليوم التالي» وهو اسم فيلم ظهر عام 1983 عن معركة النهاية النووية هيرمجدون. وكما قال انجلهارت وآخرون، فإن هوليوود كانت مليئة بالرؤى التدميرية (القيامية) التي تثير مخاوف هولوكوست نووي منذ ألقينا القنبلة الذرية. فقد كان يطاردنا خوف من أن تستخدم ضدنا تلك القوة القاتلة المخيفة التي خلقناها. وكما يشير خطاب الرئيس بوش في الذكرى الخامسة للأحداث، فإننا خائفون من حكام مستبدين وهميين مسلحين بأسلحة نووية موجهة إلى الولايات المتحدة مباشرة.



فمن أجل منع ما يسمى تقليدياً «انتشار الأسلحة النووية» نحن مستعدون لشن حروب لمنع دول أخرى، ولا سيما النامية، من الانضمام إلى مصاف الدول التي تملكها. ويشير تعبير «انتشار» إلى تشبيه الأسلحة النووية بالأمراض أو الأعشاب الضارة، وليست أسلحة دمار شامل كان اختراعها هو ما دفع بالولايات المتحدة إلى مكانة القوة العظمى. فثمة منطق دائري يقول كلاماً نحو: نحن في جانب الحق والخير، لذا ينبغي أن نملك أسلحة نووية. وبالطبع لأننا نملك فعلاً أسلحة نووية، فإننا في موقع من يعرف الخطأ والصواب، والخير والشر، بحيث تخدم مصالحنا بشرعنة استخدامنا العنف وإدانة العنف الآخرين.

وعلى هذا، فإن امتلاك أسلحة نووية يعد مشروعاً لبعض الدول وغير مشروع لآخرى، في حين أن امتلاكها غير مشروع على الإطلاق بالنسبة للأفراد، هذا شأن الدول فقط. والمعنى المهم هنا هو أن الولايات المتحدة تدخل الحرب بسبب تطوير ونشر الأسلحة ذات التقنية العالية. وهناك حقيقة مهمة تميز ما نسميه «إرهاباً» عما نسميه «حرباً» أو «القوة المشروعة» وهي استخدام تقنيات الحرب المتقدمة. فكما تقول كافاريرو: «يتميز المعجم السياسي الغربي بين الحرب والإرهاب ويعني ذلك أن أعمال العنف (عالية التقنية) الغربية وحدها التي تستحق اسم الحرب. فيمكن أن تشن حرباً على الإرهاب، كما يقولون، لكن ليس للإرهابيين أن يشنوا حرباً»⁽²⁴⁾. تعد الحرب عنفاً مشروعاً والإرهاب غير مشروع، ومن أسباب ذلك أيضاً أننا نسبغ المثالية على العنف المتعلق بالتقنيات المتقدمة التي تتيح لمستخدميها أن يقتل دون أن يُقتل - ومن هنا تأتي تسمية الضربات الجوية الجراحية التي توحى بدقة الجراح حين يستأصل ورمًا سرطانيًا. تشير كافاريرو إلى أن الأجساد لم تعد تمثل أدوار البطولة في حرب فيها تقاتل حقيقي.



لا يصرح التلفزيون بإذاعة إلا أنواع معينة من الصور، وبذلك يسمح لنا بأن نتصور الحرب الحديثة نظيفة ومعقمة بسبب تقنياتها الدقيقة، وجراحتها الإلكترونية وغيرها من أدوات الرقي. الحقيقة أننا، مشاهدي التلفزيون، نرى الدمار والخراب، لكننا نادرًا ما نرى جثثًا مشوهة، بل من العجب أننا لا نرى توايت قتلانا من الجنود. ولا يزال الناس يموتون، لكن التكنولوجيا حلت محل الأجساد البشرية في أدوار البطولة الحربية، أو على الأقل هذا النموذج من أعمال العنف والدمار الذي تصفه المفردات الحالية للمشروع الغربي بالنموذج الوحيد الذي يستحق الوصف العظيم "الحرب"⁽²⁵⁾.

تحل أسلحة التقنية العالية في الحرب الحديثة محل الأجساد في المعارك. فإننا نتخيل الحرب لعبة فيديو يمسك فيها جنودنا بجهاز التحكم عن بعد الذي «يمحو» الأعداء، دون أن يتضمن ذلك، ظاهريًا، بذل الدم أو الشجاعة التي كانت تتطلبها الحروب القديمة. وبالطبع هذا وهم أوجدته تقنيات الحرب التي «تقتل عن بعد»، وثقافة بصرية أقصى ما نعرفه عن الأجساد الدامية فيها هي ما نشاهده في الأفلام (في الدول المتقدمة بعد الصناعية). فقد كانت التغطية الإعلامية لحرب الخليج الأولى التي قدمها الجيش إلى شبكات التلفزيون كأنها تثبت فكرتنا عن حرب افتراضية بلا دماء أو أجساد.

وكان حرب تلاحم الأجساد والتقاتل المباشر صارت شيئًا من الماضي، طريقة همجية في الحرب. فالقوة القاتلة يمثلها العنف المستند إلى التقنية الدقيقة العالية التي يتحكم بها بضغط زر. والقوة القاتلة الناتجة عن الأجساد وليس التقنية ليست غير شرعية فحسب بل مفزعة - فنحن نسأل «أي مريض نفسي يستخدم جسده في تفجير الآخرين؟» ويفزعنا تمامًا الانتحاريون التفجيريون ونتصورهم يفضلون القتل على حياتهم. وحتى



عندما نكرم موتانا ونعدهم أبطالاً ضحوا من أجل القيم العليا، لا نستطيع أن نتصور أولئك الآخرين من القتلة يضحون بأنفسهم من أجل قيم عليا، فأجسادهم لا تعد أجساداً تستحق أن يضحى بها⁽²⁶⁾. بل إن أجسادهم تعد أسلحة خادعة وغير مشروعة، أسلحة قاسية تخرج عن الفضاء السياسي وتدخل في عالم كل ما فيه متوحش وغير طبيعي.

كيف يستطيع حفنة شباب أن يسببوا كل هذا الدمار بقواطع الصناديق؟ فإذا كانت قواطع الصناديق أسلحة دمار شامل، فماذا عن مقلمات الأظافر وأحذية التنس وزجاجات الجاتوريد أو تركيبات الرضع... أو الرضع أنفسهم؟ إذا كان للجسد أن يستحيل سلاحاً، فإننا محاطون بالأسلحة؛ إننا لا نميز بين الأسلحة والأشياء أو الناس بيننا طوال الوقت، وكل شيء وكل إنسان يصبح مصدر خطر، فاحتمال أن يكون الجسد سلاحاً، أو أن يستطيع أي شيء من التقنيات المنخفضة كقواطع الصناديق أن يسقط طائراً، فهذا أمر لا يربك العقل فحسب، بل يبدو خطأ - فاستخدام هذه الأشياء اليومية بهذه الطريقة شر محض... أدنى من أن تعبر عنه كلمات. ويوحى هذا الاتجاه بأن الناس «الطيبين» يستخدمون القنابل عالية التقنية لينسفوا الناس، ويفضل أن يكونوا عسكريين داخل موقع عسكري مستهدف. كما يشير إلى أننا نشعر بالخطر تجاه الأجساد نفسها، فإن الأجسام المستخدمة كسلاح غريبة وقبيحة لأنها تستحضر مشاعر مختلطة لدينا تجاه أجسادنا وأجساد الآخرين. فطالما كانت الأجساد فانية وكل الأجساد تموت، فإنها بمعنى ما قتابل زمنية على وشك الانفجار لتقتلنا. ففي سياق تاريخ الفكر الغربي تصور الأجساد باعتبارها فانية وغير متسقة بل وغير عقلانية، ومن ثم فهي تصور بأنها ضد الحضارة والثقافة. وإن جانباً من النص الفرعي الذي يستثني الجسد من السياسة هو جانب عدم قابلية التنبؤ، أي أنه يمكن أن «ينفجر» في أي دقيقة، هذا



أحد أسباب وصف التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الجسد» كما تسميهم كافاريرو بالغرابة أو القبح الشديد. فمع «مفجري الجسد» ينفجر الجسد حرفياً عائداً إلى عالم السياسة.

يشير الوصف «إرهابي» في الخطاب الشائع حديثاً ليس إلى شكل محدد من العنف السياسي، بل إلى مختل نفسي يرتكب عنفاً مروعاً يتجاوز حدود السياسة والمجتمع الإنساني⁽²⁷⁾. يصور الإرهابيون وحوشاً بلا رحمة إنسانية أو قيم أخلاقية. وإن وصف فعل بالإرهابي أو شخص بالإرهابي أو مؤسسة بأنها جماعة إرهابية يكفي لنبذها من عالم السياسة إلى المرض النفسي. فهناك عنف «سوي» متحضر، وهناك عنف «شاذ» و«مريض» و«همجي». ولكن كما يقول غسان حاج: «لابد لنا من أن نستجوب لطريقة التي ندفع بها لقبول تصور غير النقدي بأن شكلاً ما من العنف هو «أسوأ لون من العنف على الإطلاق»، بمجرد أن نسميه «إرهابياً». وإن استخدامات التصنيف «إرهابي» قد جعلت بعض أشكال العنف «طبيعية»، وأخرى «مرضية». وهو بذلك مصطلح يعاني التورم لأنه لا يصف أحد أشكال العنف بل يشرع غيره، وهو عنف الحرب ذات التقنية العالية التي تملكها الجيوش الغربية. يرى حاج أن «الصراع بين الدول والجماعات المتعارضة - هو - أولاً على توزيع وسائل العنف، وثانياً، وهو الأهم، على تصنيف أشكال العنف في العالم وبالتحديد حول معاني العنف المشروع»⁽²⁸⁾. وتجري المعركة على المستوى المادي الخاص بتوزيع الثروة، وتحديد السلاح عالي التقنية، وعلى المستوى الرمزي، بمعنى من لديه السلطة لتعريف القوة «الشرعية». «فشرعي» يعني قانوني، وقد رأينا مؤخراً كيف يعيد الأقوياء تعريف عناصر القوة الشرعية بإعادة تعريف التعذيب والقانون الدولي. فإذا كان الأمر ببساطة أن الأقوى هو الذي يعرف



قواعد الاشتباك، فهو ببساطة حالة من حالات «القوة تحدد الحق»، وإن موقفنا الفاضل لا يعدو أن يكون وقوفاً مع الأقوى.

يوضح حاج أن من نسميهم جماعات إرهابية لا يسمون أنفسهم إرهابيين مطلقاً، وإنما يسمون أنفسهم ثوريين أو متمردين أو شهداء وطنيين، أو مقاتلين من أجل الحرية. ويقول: إن الإرهاب «عنف الملاذ الأخير» ينتج في حالات كثيرة من إرادة تحدي الهيمنة الاستعمارية أو الاحتلال الأجنبي برغم قلة الموارد أو الأسلحة عالية التقنية. وهو يقتبس من كلام إسترالي فلسطيني قوله: «ليعطينا الأمريكيون احتكار القوة النووية في المنطقة وأقوى جيش فيها، وسنكون سعداء أن نقوم «بتوغلات» ومطاردة الإرهابيين الإسرائيليين وهدم بيوتهم وقتل مدنيهم «بالخطأ». فمن يريد أن يكون انتحارياً تفجيرياً إذا توافر له هذا النمط المترف من القتال؟» إذن فطرف من الصراع هو تحديداً على من يملك ومن لا يملك أسلحة التقنية العالية «المترفة». فمن يملكونها، أي الدول الغنية، لا تملك القوة العسكرية لفرض ما تراه على الأرض فحسب، بل تملك رأس المال الرمزي لتعريف مصطلحات الصراع على المستوى الأيديولوجي. فهم في موقف القوة من ناحيتي امتلاك أسلحة الحرب وخطاب الحرب. فبالسلاح عالي التقنية يسيطرون على الأرض المادية، وبقوة الخطاب يسيطرون على الأرض الرمزية. فهم يسيطرون ويوزعون أسلحة الحرب وأيديولوجية الحرب باستخدام الحرب عالية التقنية. بمعنى أنهم يملكون القوة ليس لإعمال القوة القاتلة فحسب بل لتبريرها بخطاب إنقاذ الحضارة من الهمجيين، والخير مقابل الشر، والإنساني مقابل الوحشي، والشرعي مقابل غير الشرعي.

التكنولوجيا هي المسئولة عن إنتاج وإعادة إنتاج المجال المادي والفكري في المشهد المعاصر. فمن ناحية تقدم تقنية الأدوات أو الوسائط التي نخبر بها



عالمنا - فكل أوجه حياتنا اليومية تقريباً تمر عبر التكنولوجيا من فرش الأسنان الكهربائية وشفاطات حليب الأم وفرش الشعر للرجال حتى التليفزيونات والطائرات والحاسبات. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الصيغة التكنولوجية في الوساطة تولد طريقة في النظر على العالم، أو رؤية كونية يربطها فلاسفة مثل مارتين هايدجر وهنا أرندت وغيرهما بالعقل الوسيلى - بمعنى أن كل شيء في عالمنا بما فيها أجسادنا وغيرنا من الناس والكائنات الحية الأخرى لم تعد أكثر من المادة الخام التي تصنع بها الوسائل عالية التقنية. فهي لم تعد غايات في ذاتها، أولها قيمتها الذاتية، بل تنحصر قيمتها في ما تقدمه من خدمة لتقدم تقنياتنا؛ فالتكنولوجيا تصبح قيمة في ذاتها.

فإذا طبقنا هذا المذهب الفكري على الحرب المعاصرة، كما تقول كافاريرو، فإن «التكنولوجيا تهدف إلى إبدال وتغطية وتحيد الدور التقليدي للأجساد القتالة... يقدم لنا السيناريو المعاصر للعنف والتدمير ساحة قتال منتشرة متواصلة تلعب فيها التكنولوجيا عالية التقنية والأجساد العزل دور الأسلحة المدمرة. ولكن طبقاً للعرف السياسي الغربي المدعوم بالمهارات الهندسية للحدث المتأخرة، فليس لغير التكنولوجيا الحق في شرعية السلاح أو صواب استخدامه. وبرغم فظاعته وبسبب قدرته على إحداث حجم أكبر من الموت والتدمير، فالأسلحة التكنولوجية، بخلاف مفجري الأجساد، تدخل بسهولة في المنظومة الرمزية الغربية التي تربط السياسة بالحرب وتقدم دعماً نظرياً وقصصياً لشرعنة هذا الربط»⁽³⁰⁾. تُستبعد الأجساد العزل، كما تسميها كافاريرو، من العالم السياسي الحق ومن ثم من عالم الحرب المشروعة، الذي يعد فرعاً من العالم السياسي. وبتعبير أبسط، تصور الأجساد كجزء من الطبيعة ومن ثم ليست في تمازج تام مع الثقافة،



أما السياسة فتصور بأنها أكثر أشكال الثقافة تنظيماً، مما يبعدنا عن عالم الطبيعة تماماً.

لكن أميز ما في هذه الأجساد العزل أنها ليست عزل، ليست طبيعية، ليست بريئة. بل هي مسلحة وخطيرة. هي كما تقول كافاريرو أمهات صغيرات يصبحن قاتلات. وهكذا فهن أكثر من الجسد الطبيعي المكبوت في السياسة الغربية. إن الأخطر من جسم طبيعي جسم يتحول إلى بيان سياسي. إن هؤلاء الانتحاريات التفجيرات يعلن ما يربك السياسة الغربية وهو أن الجسد سياسي دائماً. فلا يوجد جسد أعزل ولا جسد طبيعي. فالخطر الأكبر إذن هو غموض الجسد لأنه يقع بين الطبيعة والثقافة، بين المادي والتكنولوجي.

نبين كافاريرو، كما رأينا، في تحليلها لدور الجسد في مجازات السياسة - مثل «الجسد السياسي» - أن الأجساد اللحم والدم الحقيقية تم ربطها بالنساء واستبعادها من المجال السياسي الصرف، في حين أن الأجساد السياسية الصرف هي أجساد ذكرية مجردة من صلات الوجود اليومي. إن تفضيل السياسة الغربية للأجساد المجردة أو الافتراضية على فوضى الأجساد الحقيقية هو جزء لا يتجزأ من استثمارنا في التقنيات المتقدمة. وإن استثمارنا النفسي والمادي المالي في التكنولوجيا، في هذه الحالة تكنولوجيا الأسلحة عالية التقنية التي نحمي بها جسدنا السياسي، ينتج ويعيد إنتاج عملية إقصاء الأجساد الحقيقية من عالم السياسة. وهذا من أسباب اعتبار الجسد خطراً على السياسة. تقول كافاريرو: «إن الأجساد المقحمة في منظومة الأسلحة عالية التقنية، وهي أدوات تنتمي للمستوى التقني المنخفض... الأجساد بهذا الوصف، أي الجسد وحده الذي تحول إلى سلاح معنوي بخلاف هذا يعد غير منتظم وغير وفي وغير شرعي وغادر. ولا يتوقف ذلك - كما يقال



لنا كثيرًا - على فضيحة الكائنات البشرية الذين، كما يبدو، يهملون قيمة حياتهم الفردية - ففي التاريخ الإيطالي - وتاريخ الغرب عامة - مثلاً يوجد حالات كثيرة لأبطال وطنيين شهداء الأمة يضحون بحياتهم من أجل المجتمع، بل الأمر يتوقف على فضيحة الأسلحة القاتلة التي تقوم على الأجساد العزل غير التكنولوجية⁽³¹⁾. ويأتي عدم الوفاء والغدر من هذه الأجساد عندما تتحول إلى أسلحة ليس من كونها عزل وغير تكنولوجية - فالحزام الناسف قد يكون منخفض التقنية لكنه يظل نتاجاً تكنولوجياً، بل لأن خطر العنف المادي يأتي من انفجار الغموض في مشهد المعنى.

إن مركزية الإعلام المرئي بالنسبة إلى كل من الثقافة وتأثير التفجيرات الانتحارية يبين أن هذه الأعمال العنيفة يقصد بها النشر الجماهيري من خلال تقنيات الاتصال والمعلومات. فالتسجيلات المصورة التي يحرص عليها التفجيريون الانتحاريون قبل عملياتهم تنشر لتكريم «الشهيد ولتجنيد المزيد من «الشهداء». وإن رعب هذه الهجمات، وهي في الواقع لا تقتل عدداً يماثل ما تقتله الأسلحة عالية التقنية ينشر من خلال التقارير الإعلامية، خاصة في التليفزيون والإنترنت. فالقاعدة مشهورة بتقديم تسجيلات مصورة لقاداتها يدينون فيها الولايات المتحدة ويدعون للجهاد. ويزيد استخدام الجهاديين للإنترنت بغرض التجنيد، فهم يقلبون التكنولوجيا الأمريكية على نفسها⁽³²⁾.

وبينما يهدد «مفجرو الأجساد» الثقافة الغربية عالية التقنية بعودة الجسد المكبوت إلى مجال السياسة، فإنهم في الوقت ذاته يعتمدون على التقنية الغربية في توصيل رسالتهم. ومن أسباب تحول أعمال قتلهم إلى إرهاب أنهم يستهدفون بها عالم تبادل المعلومات - العالم الرمزي. وكذلك الأجساد المادية. فالجسد يعود سياسياً، وإن الحالة المتداخلة بين الطبيعة



والثقافة، بين الأم مانحة الحياة والمفجرة ناشرة الموت وبين الكينونة والمعنى، هي ما لاتجعل هذه الأعمال عنيفة فحسب، بل كريهة ومفزعة أيضًا.

إن وصف كريستيفا للكريه مناسب تمامًا هنا، فهي ترى أن الكريه ليس ما هو مقررز أو قذر فقط بل إنه ما يلقي بالشك على حدود ما هو نظيف ومقبول. فالكريه بين بين، فهو المزدوج الذي لا يمكن استيعابه بشكل حاسم⁽³³⁾. تقول كريستيفا: إن القبيح «فرع يتخفى وكره يبتسم، شغف يستخدم الجسد للمقايضة بدلًا من إشعاله، دائن يستولي على كل مالك، صديق يطعنك»⁽³⁴⁾. مؤكد أن هذا الوصف ينطبق على الفتيات المبتسمات الضالعات في الاعتداء في أبي غريب، والفتيات ذوات الشعر المعقوص كذيل حصان اللاتي يفجرن أنفسهن والآخرين، فابتسامتهن متكررة وهن لسن كما يبدون.

وفي حين ترى كافاريرو عملية إسباغ للمثالية على جسد (ذكري) تكنولوجي افتراضي، وتفضيله على جسد (أنثوي) طبيعي حقيقي وجعله مقابلًا له، فإنها لا تناقش دور التكنولوجيا في إيجاد هذا التحامل. فالعلاقة بين التكنولوجيا والأجساد قضية معقدة. فالتكنولوجيا غالبًا ما تعد وسيلة تحكم وضبط للأجساد المتمردة أو المريضة، وعلى سبيل المثال، فإننا نطور أساليب جراحية عالية التقنية لعلاج الأمراض أو الاعتلال. وكما رأينا، فإن التقنيات التي نعالج بها أجسادنا تتداخل مع التقنيات التي تدمر الأجساد كما في مجازات جراحة الضربات العسكرية. كما تستخدم التكنولوجيا لتوجيه المجرمين، بل والإرهابيين، وإدارتهم، فاستخدام تقنية المراقبة منتشرة انتشارًا واسعًا، من آلات صرف النقد في الشارع إلى السجن إلى مراقبة أعدائنا بالأقمار الصناعية. ومع ازدياد توجه عالمنا نحو التكنولوجيا، يزيد اعتمادنا عليها، واستثمارنا فيها؛ فليس عالمنا المادي هو وحده الذي يتأثر،



بل تتأثر تضاريسنا العقلية أيضًا. إن هذا التغير في أفكارنا هو الأصعب في التشخيص. وكما رأينا، فإننا نتجه إلى تفضيل الأجساد التكنولوجية أو الافتراضية على الأجساد الحقيقية، إلى درجة أننا نشعر بالخيانة أو التهديد تجاه اللحم والدم. وفي الوقت نفسه نشعر بالاغتراب عن أجسادنا في هذا العالم الذي يعتمد على التكنولوجيا، ثم نتوق لأحاسيس جسدية أكثر كثافة يمكن أن تؤدي ببعض الناس إلى ارتكاب أعمال عنف سادية ماسوكية تجاه أنفسهم والآخرين. إننا نضيق كل يوم على أنفسنا السبل التي تجعلنا نتخيل أنفسنا بشرًا نعيش معًا. إننا نتبع مذهبًا تكنولوجيًا في الحياة يتصور أنه يناقض ما لزلنا نعدّها أجسادًا طبيعية مستبعدة من عالم السياسة. وهكذا تعد الأجساد والسياسة متعارضتين، ويترتب على هذه الفكرة - أو بالأحرى الافتراض - أشياء خطيرة تتعلق بتحدياتنا الحقيقية الكبرى في الحياة. فإننا نشعر بالتهديد عندما يظهر بوضوح غموض العلاقة بين الأجساد والسياسة.

إننا ندعي تقدير الحياة نفسها، بينما نرفع قدر بعض الحيوانات على بعض. بل إن فهمنا للحياة قد اختزل ليكون كما يسميه الفيلسوف الإيطالي جيورجيو أجامبن «الحياة المجردة» وليس نوعية الحياة. إن الحياة ذاتها وفي ذاتها تعد قيمة توجد خارج عالم السياسة. والحياة تصور «مجردة» أو بلا سمات أو دلالة ثقافية. فهي كما يفترض ما هي بطبيعتها. هذه الطريقة في التفكير تؤدي بنا إلى أن نتخذ القرارات السياسية باسم «الحياة» - قرارات عن الإجهاض والقتل الرحيم والحرب - قرارات تعلي قدر الحياة في ذاتها فوق نوعية الحياة، الوجود المجرد فوق الحياة ذات المعنى. ولا بد من إعادة التفكير في الانقسام نفسه بين الوجود نوعية الحياة، ما إن بان للحياة جوانب غامضة.



إن تصورنا لقيمة الحياة المجردة أو مجرد البقاء وسعينا لحماية الحياة مهما تكلف الأمر (أو حياة بعض الناس)، من الأسباب التي تجعل التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الأجساد» في صورة مفزعة في المخيلة الغربية. يبرز التفجيريون الانتحاريون الصلة بين الجسد والسياسة، وهو ما كان ينكر في السياسة الغربية. فهم يصرون على أن الجسد سياسي ويعيدونه إلى عالم السياسة بطريقة عنيفة وحشية. وهم بلا شك يرون القيمة في شيء أكثر من مجرد البقاء أو الحياة المجردة، لأنهم مستعدون لقتل أنفسهم في سبيل قضيتهم. (يكتشف كريستوف رويتر في دراسته للتفجيريين الانتحاريين أنهم ليسوا متعصبين مهووسين بل شباب متعلمين جيداً يسعون إلى الأخذ بالتأثر من عدو أقوى منهم باستخدام حياتهم كأسلحة)⁽³⁵⁾. لكن عودة للأجساد إلى السياسة هذه صادمة بدرجة أكبر بسبب الافتراضات الغربية عن التعارض بين الأجساد الطبيعية والسياسات الثقافية. هذه الأعمال تعيد غموض الأجساد إلى السياسة.

يقدم أجامبن رأياً مقنعاً إذ يقول: إن السياسة الغربية تقصي ما يسميه «الحياة المجردة» أو ما يمكن أن نتصور أنها أجساد طبيعية أو بيولوجية⁽³⁶⁾. يتصور الجسد الطبيعي أو المجرد أنه خارج عالم السياسة - ونحن نسأل «كيف يمكن للثقافة أو السياسة أن تغير من فيزيقية الحياة؟ فإننا بهذه الطريقة نواصل فصل الطبيعة عن السياسة. إننا ننكر أن يكون «مفهومنا عن الطبيعة» - أي ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي - سياسياً. يقول أجامبن: إن إقصاء الحياة المجردة من السياسة (أو إدخال الحياة المجردة أو الجسد في السياسة في حالة إقصاء) يؤدي إلى ما يسميه منطق الاستثناء، الذي يجعل بعض الحيوانات قيمة وبعضها بلا قيمة. ويقول هذا المنطق ما مؤداه: إذا كانت الحياة سابقة على المجتمع، وسابقة على القانون، وإذا كانت خارج السياسة،



فإن من يملكون القوة هم ببساطة من يقررون من يعيش ومن يموت باستخدام خطاب الاستثناء. بتعبير آخر، إذا عجز القانون عن حكم الحياة والموت، فإن قرار من يعيش ومن يموت، من يُقتل ومن يُنقذ، قرار اختياري يتخفى في صورة القرار القدري أو الإلهي باسم حقيقة أو عدل يقع خارج القانون (حللنا لجوء الرئيس بوش المجرد إلى الأبدية، وإلى رؤية للتاريخ الإنساني يأمر بها الرب) الفكرة هنا أن افتراض أن الحياة أو الأجساد ليست سياسية تستخدم لتبرير ما يسمى باستثناءات القانون التي تسمح بالقتل وتعذيب الأجساد التي تعد غادرة أو شريرة.

يبدو أن منطق الاستثناء هو المنطق الحاكم في الحرب على الإرهاب. فمثلاً، قيل إن الاعتداء في أبي غريب أو في خليج جوانتانامو هو من عمل أفراد استثنائيين، التفاحات القليلة الفاسدة. حتى السجناء المحتجزين في العراق وكوبا لا يسمون سجناء، بل «محتجزون»؛ لأن هذه المدة، كما يقولون، استثنائية ضد أفراد شرهم استثنائي، بل متوحشون. وقال الرئيس بوش ونائبه تشيني: إن «خطر الإرهاب يقتضي أن يملك الرئيس سلطة واسعة لتقرير من يحتجز وكيف يعامل»؛ وقد أمر وزير الدفاع رامسفيلد مساعديه أن يمزقوا تقارير المسؤولين الذين «دعوا إلى العودة إلى المعايير الدنيا في المعاملة حسب معاهدات جنيف، ومن ثمَّ إغلاق مركز الاحتجاز في خليج جوانتانامو في كوبا»⁽³⁷⁾. فقد أصرّوا على أن يملك الرئيس سلطات اختيارية في اتخاذ القرارات بخصوص الإرهابيين بعيداً عن القانون الوطني أو الدولي. فالإرهاب يوصف بأنه خارج عن عالم السياسة، بأنه شر؛ ومن ثمَّ فإن أدواتنا «الخيرة» المعتادة في إدارة الحرب لا تنطبق على الإرهاب؛ لأنه استثناء. ولهذا فقد قالت الإدارة: إن معاهدة جنيف عفا عليها الزمن ولا تنطبق على الإرهاب (وصف المفوض العسكري العام ألبرتو جونزاليس معاهدة جنيف



بأنها «عتيقة»). بتعبير آخر، يقولون: إن الإرهاب مستثنى من القوانين الدولية، بل إن مكان القاعدة العسكرية نفسه في كوبا استثنائي. فالجيش الأمريكي يدير سجنًا على شواطئ ما يفترض أنه أحد أعدائه⁽³⁸⁾. إننا نستخدم هذه الأماكن الاستثنائية لاحتجاز أعداء شرهم استثنائي (وآلا نسميهم حتى مجرمين؛ لأن ذلك سيدخلهم في حدود القانون) حتى نتمكن من تطبيق طرق استثنائية في الاستجواب والتعذيب، فنحن نعيش زمنًا استثنائيًا. إن إلحاح الاستثناء والطارئ يستخدم لتبرير خرق القانون.

تعيدنا قضية استثناء الحياة المجردة من عالم السياسة إلى عالم مناقشة البراءة، حيث نتصور البراءة في متع الجسد وآلامه، بمعنى أنها ليست جزءًا من عالم الأخلاق أو السياسة. هذه البراءة مصدرها افتراض الانفصال بين الجسد والسياسة: الجسد بريء؛ لأنه غير سياسي. وتوضح مفارقة تصور البراءة في الأجساد وانفصالها عن السياسة في مناقشات قتل المدنيين الأبرياء في الحرب. أولاً، يتضح أنه على الرغم من ادعائنا تقدير الحياة كلها، فإننا نضع هرمًا يرتب الحيوانات التي تستحق الإنقاذ: حياتنا أقيم من حياة الآخرين، حياة المدنيين الأبرياء أقيم من حياة المقاتلين، حياة المدنيين الأمريكيين أقيم من حياة المدنيين الأعداء. وعلى سبيل المثال، لا نزال نسمع عن الآلاف الثلاثة الذين قتلوا في 11/9، لكننا لا نسمع عن نحو مائة ألف عراقي ماتوا في حرب الخليج الأولى، ولا عن نحو ستمائة أو سبعمائة ألف مدني عراقي قتلوا في الحرب الحالية⁽³⁹⁾، بل إن حياة مقاتلي الأعداء لا تستحق مجرد التدوين في بطاقة تسجيل أحداث الحرب (فنحن مثلاً لا نريد أن نعرف عدد الجنود العراقيين الذين قتلناهم). وحياة الإرهابيين الذين لا يعدون مقاتلين أو جنودًا لا قيمة لها. تقول جوديث بتلر: إننا نرى بعض الحيوانات تستحق الحزن، وأخرى لا تستحق الحزن⁽⁴⁰⁾. والمؤكد أننا لا



نحزن على أعدائنا. وعلى الرغم من خطاب الحرص على تجنب قتل المدنيين الأبرياء في العراق، إلا أننا لا نبدي مجرد الاستعداد للتفكير في عدد من قتلوا من المدنيين، فهل نحزن حقًا لموتهم؟

من ألوان العنف الإرهابي التي تعد الأفضع، ذلك الموجّه إلى «المدنيين الأبرياء»⁽⁴¹⁾. وربما يلزمنا هنا أن نفحص مفهوم «البراءة»، وتحديدًا علاقته بمختلف أدوار العسكريين والمدنيين، فالأفراد العسكريون يحمون ويؤمنون الحياة المريحة للمدنيين الذين يستفيدون من العمليات العسكرية واحتلال أراضي الغير - ولا سيما في حالة القوى العظمى التي تمارس قوتها في أنحاء العالم، حتى تحفظ تفوقها الاقتصادي، «أسلوب حياتها». وفي جملة تستفز العقل، يتحدّى غسان حاج الفصل بين الجنود والمدنيين الأبرياء في حالة العنف الدائر بين إسرائيل وفلسطين: «يربك التفجيريون الانتحاريون الفلسطينيون قدرة المستعمرين على حفظ "حياة عادية آمنة" داخل دولة المستعمرات الاستيطانية إسرائيل. وهم بهذا لا يحترمون تقسيم المستعمر الإسرائيلي للعمل بين العسكريين الذين يتولون حماية عملية الاستيطان وتيسيرها، والسكان المدنيين الذين يتمكنون بذلك من الاستمتاع بثمار هذه العملية»⁽⁴²⁾. من جانب آخر، إذا كان الذنب نقيض البراءة، لماذا يكون إيذاء أعدائنا مدنييننا الأبرياء أشد علينا من إيذائهم جنودنا؟ ماذا يكشف هذا من أفكارنا عن الجنود (أو المقاتلين، كما يسمون الآن)؟ الافتراض أنهم يضحون بحياتهم حتى يتمكن بقيتنا من الحفاظ على أسلوب حياتنا، أي ثمار عملهم. إذا كان المدنيون أبرياء، فماذا عن الجنود، وبالتحديد جنودنا؟ ما الذي يجعل المدنيين أكثر "براءة" من الجنود الذين يحاربون من أجلهم؟



البراءة والضعف (قابلية الجرح)

ترتبط براءة المدنيين بجرحهم؛ والأطفال خاصة هم الأضعف والأكثر براءة. ويعصر القلب أن يكون الأطفال ضحايا أبرياء للحرب أو الإرهاب. بعد الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي مباشرة، ظلت التقارير الإخبارية تردد أن الأطفال ماتوا في مركز للرعاية النهارية داخل البرجين. وحتى لو كان الأطفال هم المستفيدين من العنف والاستغلال الاستعماريين؛ فإنهم، أكثر من غيرهم، لم يختاروا (بعد) أسلوب حياتنا هذا.

لكن براءة الأطفال ترتبط فيما يبدو بضعفهم أكثر من غياب اختيارهم. فهم يعتمدون على غيرهم في الرعاية والسلامة، كما أنهم أضعف من غيرهم. تقول جوديث بتلر في كتابها «الحياة المهددة»: إن في البشر ضعفاً أساساً أصيلاً، وتحديدًا مع ميلاد الرضيع البشري، الذي يعتمد تمامًا على الآخرين في بقائه. وتقول: إن هذا الضعف الأساس المرتبط بالرضع جزء أصيل في البشرية⁽⁴³⁾. على الرغم من استغراق الطفولة البشرية مدة أطول من بقية الحيوانات، فإن ضعف المواليد لا يتفرد به البشر، فنحن نشترك فيه مع كل المخلوقات الحية. وكما تقول، إذا كان إدراكنا أن ضعفنا شيء نشترك فيه مع الآخرين فسيجعلنا ذلك أقل عنفاً تجاههم، فربما كان إدراك اشتراكنا في الضعف مع كل المخلوقات الحية، يجعلنا أقل عنفاً تجاه غير البشر والحيوانات وغيرها من سكان الأرض؛ وعلى الرغم من أن إدراك ضعفنا المشترك قد يجعلنا أكثر قبولاً لبعضنا بعضاً، فمن المهم أن نقوم بتحليل نقدي لخطاب الضعف الذي أعقب هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، كذلك، فمن الضروري فلسفياً أن نفحص كون مفهوم قابلية الجرح أصيلاً في البشرية، ليس لأننا نشترك في الضعف مع كل المخلوقات، بل بتحديد أكبر لأن



هذا الضعف ليس ما يميز البشر عن المخلوقات الأخرى، وبتحديد أكبر من ذلك؛ لأن تاريخ مفهوم الضعف يرتبط أصلاً بالعنف.

تأتي كلمة vulnerable الإنجليزية (ضعيف، أو حرفياً قابل للجرح) من الكلمة اللاتينية vulnerabilis بمعنى "جرح أو مؤذٍ". أما التعريف الأقدم المهجور للكلمة في معجم أكسفورد الإنجليزي فهو "امتلاك القوة للجرح؛ وأما التعريف الحالي فهو "ما يمكن جرحه، ما يسهل إحداث جرح أو أذى بدني فيه". وبهذا فكلمة vulnerable قد تعني شيئين القدرة على الجرح أو جرح الآخرين، وقابلية تلقي الجرح أو الانجراح. من المناسب إذن أن تكون هذه الكلمة أكثر الكلمات استخداماً في أعقاب هجمات 11 سبتمبر، فقد كانت أمريكا مجروحة وتريد جرح المسؤولين عن الهجمات. بحث الصحفي طوم إنجلهارت التغطية الصحفية التي أعقبت الهجمات على البرجين، بداية من 12 سبتمبر 2001م، وخلص إلى أن "واحدة من أكثر الكلمات شيوعاً في تلك الأيام في صحيفة نيويورك تايمز وغيرها كانت كلمة vulnerable - ضعيف أو قابل للجرح -، وكانت الكلمة اللاحقة لها هي كلمة war - الحرب -⁽⁴⁴⁾؛ فالنقطة بين قابلية الجرح (الضعف) والحرب تشير إلى أن مشاعر الجرح يمكن أن تطلق الخوف والكراهية والعنف. وصحيح من الناحية النفسية، أن العنف تجاه الآخرين غالباً ما يكون دفاعاً ضد شعور الفرد بعدم الأمان. الأكثر من ذلك، أن مفهوم الضعف نفسه يضم داخله العنف تجاه الآخرين المرتبطين بالحرب، أي إحداث الجرح. إن هذا العنف الساكن في مفهوم الضعف/قابلية الجرح هو ما ينبغي أن يجعلنا نستجوب فلسفة ترى قابلية الجرح أصيلة في البشرية. صحيح أنه من الثابت أن البشر قادرون على العنف، بل العنف الذي «لا يخطر على البال»، هل هذا هو ما يجعلنا بشرًا؟ أم العكس، هل القدرة



على السماح وتجاوز العنف هو ما يجعلنا بشرًا؟ أيهما يميز البشر العنف أم السماح؟ أقول في موضع آخر إن السماح هو الأصل في البشرية⁽⁴⁵⁾.

من المؤكد أن إنكار الضعف والتمسك بوهم المنعة والأمان الكامل يمكن أن يؤدي إلى أعمال حربية عنيفة. فلقد رأينا ذلك يحدث عندما تختزل القوة في وجه الأزمة في تقدير الطاقة العسكرية. ويمكن اعتبار الكراهية ونزعة الثأر مظهر خوف، أو خوفًا من ضعفنا. وإن ظلم الآخرين معناه حرفيًا تحميل ضعفنا للآخرين. فإننا نتحول من مغفل الساحة إلى بلطجي. فلا يُستغرب إذن أن يتحول الجنود الأنفار في الجيش، وهم من أخضعوا للقهر والإهانة كجزء من تدريبهم الأساس أن يأتوا طقوس الإذلال والإخضاع نفسها على الآخرين حتى يفرضوا سلطتهم. ولكن مجرد قدرتنا على جرح الآخرين أو لأننا نجرحهم فعلاً، عندما نتعرض للجرح، لا تعني أننا لا بد أن نفعل الشيء نفسه. ففي حين أن إنكار الضعف قد يساعد على تفسير العنف الإنساني، فليس معنى ذلك أن الجرح الصادر أو المتلقي أصيل في البشرية، أو معرّف للجنس البشري، بل إن تجاوز الحرب والعنف يقتضي تصور تعريف للبشرية ليس من زاوية قدرتها على الجرح، وإنما قدرتها على الشفاء.

وتشير جوليا كريستيفا أيضًا موضوع الضعف في أحدث أعمالها «الكراهية والسماح». فهي تربط فيه بين الأثر الكريه للآخرين والضعف. فتطرح السؤال «كيف نحدد في مفهوم الإنسان نفسه - وعليه في الفلسفة والممارسة السياسية - الدور الأصل الذي يؤديه النزوع إلى التدمير والضعف وعدم الاتزان، وهي من مكونات هوية الجنس البشري وفردانية الذات المكتملة؟»⁽⁴⁶⁾، وهي تدعي أن الحرية والمساواة والإخاء رابعها عنصر الضعف الذي نرثه من الحركة الإنسانية المرتبطة بعصر التنوير⁽⁴⁷⁾. تتحدث كريستيفا عن المعوقين،



وتوسع تحليلها ليشمل العنصرية والطبقية والقهر الديني، فتقول بوجود جرح نرجسي أصيل في البشرية كأنه ندبة عند موضع الوصلة بين الوجود والمعنى. إن موقعنا الغريب بين الثقافة والطبيعة، الإنسان والحيوان، الوجود والمعنى، هو الذي يجعلنا ضعافاً وكذلك أحراراً. وهذا تحديداً هو ما يجعلنا بشراً، ويفتح عالم المعنى واسعاً ويجعلنا مجروحين/ضعافاً.

هذا الضعف/الجرح، كما تصفه كريستيفا ليس النتيجة المباشرة لحالة البشر في الطفولة عندما يمكن أن يجرحهم الآخرون (كما تقول بتلر)، بل إنه نتيجة وجودنا في موقع بين الوجود والمعنى، الأجساد والكلمات؛ وحسب وصف كريستيفا، فإن الفجوة بين الأجساد والكلمات، وكون الكلمات عاجزة أبداً عن التعبير عن الخبرة الجسدية، هذه الفجوة تصور بوصفها جرحاً. وهذا الجرح هو موضع الضعف/قابلية الجرح؛ فنحن نجرح ونُجرح؛ لأننا نحمل تلك المساحة بين الأجساد والمعاني، وتقول إن المواجهة الغريبة مع إنسان آخر تضعنا وجهاً لوجه أمام جرحنا «للآخرين ومن أجلهم»، فإن الخوف من جرحنا هو ما يجعلنا نكره جرح الآخرين ونستغله، ثم تسأل كيف نقر بأن الإنسانية صنو الجرح؟ بمعنى كيف نقبل جرحنا دون أن نسقطه بعنف على الآخرين الذين نظلمهم ونعذبهم أو «نمدينهم» و«نحميهم».

إن السؤال عن دور الضعف/الجرح في الخبرة الإنسانية، عن دور القدرة على الجرح وقابلية الجرح أمر حيوي للتفكير، ليس في قدرتنا على ممارسة العنف بل الاستمتاع به. فإذا لم نجب عن ذلك السؤال بتصور للبشرية دون إحداث جروح أو تلقيها، فلن نتجاوز العنف. وكما قلت في موضع آخر، ليس ما يجعلنا بشراً هو ذلك الفصل بين الوجود والمعنى الذي يغربنا عن ذاتنا وعن الآخرين، أو يتركنا جرحين ومجروحين، بل إنه السماح الذي يمكننا



من تجاوز الاغتراب والعنف، ولو مؤقتاً على الدوام، من خلال التسامي المبدع في اللغة أو الدلالة. إذا ابتعدنا عن مجاز كريستيفا عن الجرح أو الندبة، سنكون بالتأكيد قادرين على تصور شغلنا المكان الغامض بين الوجود والمعنى، بين الطبيعة والثقافة، بين الجسد والتكنولوجيا، وهذا تحديداً ما يسمح لنا بالعيش متجاوزين العنف والجرح، أو أن نكون جرحين أو مجروحين. فإننا نترجم حالتنا الخاصة أو فردانيتنا ومحدودية حياتنا وقصورنا وأجسادنا «المجروحة» مع مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية، إلى كلمات ومن ثمَّ نوحد الوجود الجسدي والتعبيرات عن معنى ذلك الوجود، نصير كائنات لها معنى.

نستطيع الربط بين نوازعنا العنيفة وحياتنا العاطفية ربطاً مثمراً بتأويلها، لا الاستجابة العفوية لها. إذا أولنا كراهيتنا وحنقنا بأنه استجابة لجرحنا - جرحين ومجروحين - حققنا المسافة النقدية المطلوبة لمنع أنفسنا من الاستجابة لهما. إذا حولنا خوفنا وحنقنا إلى كلمات، استطعنا التعايش معهما ومع ما يغذيهما. وبدلاً من الاستجابة إلى النوازع العدوانية أو الغريزية - جنسية أو عنيفة - توقفنا لاستجواب مشاعرنا وأفعالنا. وبدلاً من الاستغراق في الاستمتاع السادي الماسوكي بالعنف تجاه أنفسنا والآخرين، حولنا المتع الجسدية إلى سعادة من خلال التأويل بإضفاء المعنى على متعنا، صارت المتع سعادة، وبإضفاء المعنى على أحزاننا تصير أحزاننا محتملة، بل يمكن أن تتحول إلى أعمال فنية جميلة. فالحقيقة إن إشباع النوازع الجسدية لا ينتج وحده حياة مرضية. فالمعنى والهدف في الحياة يأتيان من خلال الترجمة المستمرة للذة والألم إلى أبنية اجتماعية للمعنى تسمح لنا بالتعايش والتواصل، وبأن يحب بعضنا بعضاً. وكما تقول كريستيفا، الحياة الوجدانية «بحث لا نهائي عن المعنى يحول الوجود المادي zoë إلى عالم التمثيل bios في حياة مع



الآخرين ومن أجلهم⁽⁴⁹⁾. يمكن للفضول والتأويل أن يصبحا مصدرًا للسعادة يجاوز بنا عالم المتع أو الآلام الحسية الزائلة، ويصلنا بعالم المعنى اللانهائي. إن هذه السعادة باللعب بالكلمات تضيف المعنى على نوازعنا العنيفة، التي سيعبر عنها الآن بالكلمات وليس بالأفعال. إن التعبير عن عواطفنا العنيفة يحول الكراهية إلى سماح، ويسمح لنا بالتعايش مع قابليتنا للجرح ونوازعنا نحو العنف دون أن نقتل أنفسنا أو الآخرين.

المعنى ضد الموت

إذا كان الاستجواب والتأويل المتواصلان لبَّ التمثيل، فإنه سيكون شكلاً من الترجمة التي يضيف بها المعنى على «الحياة المجردة» هذا المعنى سيكون بدوره الهدية التي توهب للبشرية. لكن هذه الترجمة تحتاج إلى وقت و طاقة، وهما سلعتان شحيتان في اقتصاد اليوم الكوكبي، الذي يعد فيه التساؤل علامة عدم كفاءة، واستخداماً رديئاً للوقت، والتأويل إهدار للموارد ما لم تعد بالأرباح التي تقدر حسب مستويات القيمة في تراتبية الأسهم الكوكبية. وفي النهاية فإن ما ينبغي دراسته وإعادة تقييمه باستمرار هو معنى أفعالنا، وبالتحديد استمتاعنا بالعنف، ومن خلال التمثيل الذي يصاحبه التأويل النقدي، يمكننا أن نضيف المعنى على نوازعنا العنيفة، وربما يساعدنا ذلك على تجنب الاستجابة لها.

إن هوسنا بالسرعة والتكنولوجيات الأسرع والأسرع منها يمارس المزيد من الضغط ويواصله، وهذا يضحى بالفضول من أجل الكفاءة. والفضول يستهلك وقتاً وجهداً، وأرباحه لا تعود فوراً، لذلك فهو غير قابل للتسويق في النظام العالمي الجديد. في سياق هذا النظام، يصبح المعنى سلعة كأي



سلعة، قيمتها في قابليتها للتسويق والتوزيع والبيع مع تحقيق الربح. ولكن عدم استقرار (قيمة) المعنى يضعه داخل اقتصاد تبادلي ينقص قدر نفع المعنى للحياة، وهو أصلاً غير ممكن حسابه. إن هدية المعنى تعد شيئاً زائداً في اقتصاد التبادل. ففي داخل اقتصاد التبادل تختزل العمليات الديناميكية والشعرية المرتبطة بالإحلال المجازي أو التسامي في صورة منتجات أو أشياء. فالثقافة الاستهلاكية تضخم الرغبة الفارغة لمنتجات توجد بنفسها الحاجة إليها، ولا تؤدي أبداً إلا إلى إشباع جزئي ناقص قصير الأجل. فالأغنياء يكادون أن يؤلّوها لثروتهم وممتلكاتهم - وهم أفراد يملكون أشياء. ويصير الأفراد أنفسهم غير مستقري القيمة، مع بيع أعضائهم وأطفالهم لأعلى مزايد، بالقانون أو بمخالفته، تحت حماية السماسرة وشركات التأمين، فتحل القيمة المالية محل القيم الأخلاقية.

لكن هذه الأشياء التي نلث وراءها تعجز عن لمس ذلك الشوق الأعمق للحياة ذات المعنى الذي لا يأتي من خلال إشباع الحاجة إلى السلع الاستهلاكية من خلال شغف بالحياة. فالشغف يختلف عن الجوع؛ لأنه لا يمكن إشباعه مؤقتاً. ويختلف عن التعطش للثروة والأشياء، فالشغف له هدف، ولا يعرف من باب الحيازة والحسابات. الشغف يعطي من الطاقة أكثر مما يأخذ، متجاوزاً الحسابات وقيمة الصرف. وإننا نخاطر بفقدان شغف الحياة عندما نختزل الحرية في السوق الحرة والسلام في عالمية تمسح بالتنوع، وتخضع الكوكب لمعايير تنظيمية. في سياق الحرية المعرفة من زاوية السوق الحرة، كل شيء مسموح: التحريمات الصارمة (كالتبنيها اليمين المسيحي أو الأصوليون المسلمون)، والإباحية المفرطة (كما نرى في المذكرات الاعترافية وبورنو الإنترنت) كلها تباع. وفي سياق هذا الاقتصاد، تؤدي اعتداءات سادية ماسوكية وتصور بكل البراءة بوصفها «مجرد تسلية» على حساب الآخرين.



ينفصل عالم التمثيل عن حياتنا الوجدانية أو النفسية، والنتيجة عجز عن تمثيل (ومن ثم ممارسة) حياتنا الوجدانية خارج اقتصاد المشاهدة. وتعبيرات الوجدان أو العاطفة تأخذ شكل الصور العنيفة أو الاعترافات الفظيعة بمغامرات جنسية. وتفرق حياتنا الوجدانية في صور الجنس والعنف في التلفزيون، أو الأفلام أو على الإنترنت، بينما قصص الحب المصورة مثاليًا الخاصة بنجوم السينما تصبح أحلامنا المفتعلة المرقعة. إن استعمار حياة أحلامنا من قبل صور الإعلام يعرض الخيال والإبداع والتسامي للخطر. بل إن إمكانية الإبداع والتخيل والتمثيل تعوقها التعبيرات المقننة الخاصة بوسائل الإعلام الجماهيري. تصبح صور الإعلام ذواتًا بديلة ومشاعر بديلة، تعوق بدلاً من أن تيسر تحويل الأحاسيس الجسدية والمشاعر إلى معنى⁽⁵⁰⁾. فالصور التي تبدو شفافة ظاهراً تحل محل الاستجواب والتأويل لمعنى الجسد، ومن ثم الحياة نفسها. إن النفس أو الروح ذاتها تتعرض للخطر⁽⁵¹⁾.

إن ما ينقص أو يهدد أشكال الردة الحديثة ليس استيعاب القانون في الحياة العاطفية فحسب، بل أي لون من التفاعل بين المتعة والسعادة. فالمتع الجسدية على مستوى وجودنا المادي مقطوعة عن السعادة التي يتيحها عالم المعنى؛ فتختزل السعادة في متع حتى الموت؛ لأن اللذة انفصمت عن المعنى. إننا نتسوق حتى نسقط من الإعياء... أو نشترك في ممارسات خطيرة من الجرح والشنق والاختناق وغيرها حتى نشعر بشيء في أجسادنا... أو نعتدي ونعذب أو نقتل الآخرين لنتخلص من مشاعرنا بالضعف الجسدي. وبدلاً من أن نحيط أجسادنا بالمعنى أصبحت الرؤى القانونية المعاصرة آليات مصممة للإدارة والتنظيم والتجسس لتحقيق احتواء أعلى كفاءة. في داخل هذه الثقافة الاستهلاكية الصناعية العسكرية، ننشر الفوضى في المسافة



القبيحة بين الصور والواقع إلى حد الردة المنحرفة إلى المتع الطفولية في العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتنا والآخرين. وفي داخل ثقافة المشاهدة والموت هذه، يكون السبيل الوحيد لتخيل الإشباع الجنسي والرضا عن الحياة هو سبيل التملك والعنف. ومثل السيد والسيدة سميث، لا يمكننا تخيل المتعة إلا بأجساد تعرضت للضرب والكدمات والنزيف، فتأخذ المتعة المنحرفة مكان الشغف بالحياة.

(كوارث غرامية)

كيف يتحول الشغف بالحياة إلى شغف بالموت؟ ربما كانت التفجيرات الانتحاريات أو الشهيدات أشد نماذج الشغف بالموت جاذبية. لقد حُرمت النساء، على مر التاريخ، فرص التعليم ومراكز القوة في الثقافات الذكورية، ودفعن إلى عالم التناسل، إلى دور طبيعي هو حاملات الحياة، فالنساء مرتبطات بالولادة ورعاية الأطفال. فكيف يصبحن حاملات للموت؟

تؤرخ باربرا فيكتور في كتابها «جيش الأزهار» لحياة بعض التفجيرات الانتحاريات، وتكتشف أن أغلبهن قاطعتن أسرهن؛ لأنهن لا يوفين وظائفهن المفروضة بوصفهن زوجات وأمّهات⁽⁵²⁾. كان بعضهن عاقرات لا يستطعن الإنجاب أو رفضنه، وأخريات أصابهن عار الاغتصاب أو هتك العرض، وأخريات مطلقات أو بلا أزواج، وكثيرات منهن أعطين هبة التعليم الغربي «المسمومة»، كما يُظن، وتركن في المنطقة المحرمة بين القيم المتعارضة مع ثقافتهن. فهن في موقف مستحيل يحاولن مجاهدة مجموعة بعد أخرى من المحرمات، إلى حد أن الشهادة عند بعضهن لا تمثل السبيل إلى الجنة فحسب، بل إلى كسب التقدير من المجتمع.



أما تأريخ رويتر فينصبُّ على التفجيريين الانتحاريين، ويبين أن هؤلاء الشباب المتعلمين يرون أنفسهم في موقف يائس يحاربون عدوًّا أقوى منهم كثيرًا، ويلجأون إلى التفجير الانتحاري بوصفه سبيلًا لجعل حياتهم ذات أهمية، ليحدثوا اختلافًا، وليس الأمر تطلعًا للعذاري في الجنة كما يقول الإعلام الغربي عنهم. يقول رويتر: إن هؤلاء الشباب المتحمسين يضحون بحياتهم ليذكروا كأبطال. ويقول غسان حاج أيضًا، في تحليله للتفجيريين الانتحاريين: إن التفجير الانتحاري هو الملاذ الأخير في معركة ضد الاستعمار، لكنه يصبح، كما يؤكد، جزءًا من ثقافة استشهاد؛ لأن الموارد المادية والرمزية شحيحة في الموقف الاستعماري. بمعنى أن الاستشهاد يصبح سبيلًا لتحقيق رأسمال ثقافي رمزي عندما تعد ثقافة الفرد تحت الحصار. وفي موقف تتحكم فيه القوى السائدة في الموارد المادية والرمزية تعلق قيمة المقاومة حتى مستوى البطولة. وتكون لها طقوس إلى حد أن التفجيريين الانتحاريين يصورون شرائط فيديو قبل عملياتهم حتى توزع بعدها مع ملصقات وصور «شهداء العدالة» هؤلاء في مواجهة الترسانات الغربية التي تبدو لا تقهر.

يشير عرض فيكتور لحالة التفجيرات الانتحاريات إلى كون أغلبهن طالبات متفوقات يردن من حياتهن أكثر من مجرد صورة المرأة الصالحة التي تعرفها التقاليد. لكن كل شيء في بيئتهن المحيطة معادية لهذا الجانب في شخصياتهن، وعائلاتهن خاصة. وبمعنى ما فإنهن يخلصن أنفسهن في عيون التقاليد بالتضحية بأنفسهن من أجل مجتمعهن. وبدلاً من التضحية بحرياتهن الشخصية والتوافق مع القيود المفروضة عليهن من الثقافة الذكورية (كما تفعل نساء كثيرات في «الشرق» و«الغرب»)، فإنهن يضحين بأنفسهن من أجل تلك الثقافة بطريقة أخرى أكثر تجريدًا. تقول جوليا كريستيفا: إن هؤلاء النساء (والنساء عامة) دفعن إلى عالم التناسل أو الوجود المادي (zoë)،



واستبعدن من دخول عالم التمثيل (bios). وتخلص إلى أن النتيجة هي احتلال النساء هذين الكونين غير المتوافقين: الأسرة والمدرسة، وهي معضلة تنشئ لهن "شخصيات ازدواجية" أو "شق نفسي" يجعلن ضعيفات سياسية أمام خطاب المتطرفين⁽⁵³⁾. ولكنهن، كما تقول كريستيفا: «يرسلن للفداء والشهادة تقليدًا للرجل المحارب مالك القوة»، فإنهن يقتلن باسم المبادئ التي أقصتهن؛ ترسل ممثلات الحياة ليضمن بالقتل. بمعنى أن الثقافة ذاتها التي تختزلهن في وظيفة حمل الحياة تحولهن الآن إلى حاملات للموت⁽⁵⁴⁾. تعلق كريستيفا في خطابها أمام اليونسكو في ديسمبر 2002م على الشهيدات قائلة: «بعض تيارات الإسلام التقليدي لا تتردد في نسب ذلك إلى "المساواة" المزعومة بين الجنسين، دون مجرد تصور الاختلاف الجنسي والذاتي للمرأة، كونها مانحة قيم الحياة الجديدة والإبداع»⁽⁵⁵⁾. وكانت قد أشارت سابقًا إلى أن الشهيدات يمثلن انتصار ثقافة الموت التي تعلي قدر بيولوجية النساء فوق سيرتهن، حياة التناسل فوق الحياة ذات المعنى. وحتى عندما تتحرر النساء من عملية التناسل القصري من خلال التعليم والتكنولوجيا، فإنهن لسن بالضرورة يملكن حرية السيرة أو تمثيل حياتهن وراء عملية التناسل.

ترتبط النساء في الثقافتين الإسلامية والمسيحية بالحياة البيولوجية، ولا يسمح لهن بالوجود في عالمي السيرة أو السياسة، أي عالم المعنى؛ فهن مرتبطات بالتناسل لحفظ النوع وليس لإيجاد قيم جديدة، ومعنى جديد للحياة. والأصولية في التراثين، كلٌّ بطريقته، تواصل إخضاع أو إقصاء النساء اللاتي لا يقمن بوظيفة التناسل كما يحددها القانون الديني الذكوري. تقول كريستيفا، بناء على كتاب فيكتور «جيش الأزهار»: «إن هذه الكوارث الغرامية - الحمل بلا زواج والعقم والرغبة في المساواة القضيبية مع الرجل (مثل العدميات اللاتي انتحرن من أجل قضية الثورة الروسية) - هي ما يؤثر في عمل الشهيدات»⁽⁵⁶⁾.



ربما لم يكن للمجنّدات اللاتي ارتبطت صورهن بالحرب في العراق صلة بالكوارث الغرامية، لكنهن نساء فقيرات التحقن بالجيش كالمعتاد ليتجنبن الفقر الذي يمكن أن يؤدي إلى أنواع مختلفة من «الكوارث الغرامية». ولنذكر ليندي إنجلاند، التي حملت من «رئيس عصابة» أبي غريب تشارلز جرینر (الذي تزوج فيما بعد جنديّة أخرى أدّيت في عملية الاعتداء، ميجان أمبول) في الوقت الذي اتهمت فيه باعتداءات أبي غريب. قد تكون قصة إنجلاند من الكوارث الغرامية، فقد جاءت إلى المحاكمة تحمل ابنها الرضيع، وكانت متألّمة من زواج جرینر بأمبول. وكانت شهادة جرینر هي ما هدمت دفاعها وأدت إلى إعادة المحاكمة ثم إدانتها. وفي مقال عنوانه «وراء إخفاق الاستئناف في أبي غريب .. شبكة من الصلات والخيانات» تصف الصحفية كيت زرنايك مشهداً يشبه المسلسلات الاجتماعية: «في قاعة محكمة عسكرية في تكساس الأسبوع الماضي، كان مشهداً يستحق الظهور في برنامج «والعالم يدور»: الجنديّة ليندي ر. إنجلاند، المتهمّة، تحمل طفلاً عمره سبعة أشهر، الأب المسجون الجندي النفر تشارلز أ. جرینر الابن، يدلي بشهادته التي نسفت ما قال المحامون إنه أقرب الفرص لحكم مخفف؛ وينتظر بالخارج متهمّة أخرى ضالعة في الاعتداءات المشينة في سجن أبي غريب بالعراق، ميجان إم. أمبول، التي تزوجت حديثاً الجندي جرینر، وهو زواج لم تعلم به الجنديّة إنجلاند إلا قبلها بأيام»⁽⁵⁷⁾.

يذكر كل من فيكتور ورويتير في بحثيهما عن التفجيرات الانتحاريين أن كثيراً منهم من أسر الطبقة المتوسطة. تشير فيكتور، كما تقول كريستيفا: إن التعليم الغربي الذي أتاحت له الطبقة الوسطى هو ما جعلهن في المنطقة المحرمة بين ثقافتين، ويؤدي بهن إلى أعمال انتحار وقتل يائسة. ويختلف موقف النساء الفقيرات في الجيش الأمريكي جذرياً عنهم في جوانب معينة، ذلك أنهن يلتحقن بالجيش ليحصلن على تعليم الطبقة الوسطى الذي



سيمنحهن فرص الهروب من الفقر والحياة الريفية في الوطن؛ ولكنهن جميعاً يشتركن في ضرورة الاستمرار في مواجهة التقاليد والمؤسسات الذكورية - وهو الجيش في حالة هؤلاء الشابات الأمريكيات. ومع اختلاف تقاليد هاتين الثقافتين، فإن أدوار النساء في كليهما تعرف من باب علاقتها بأجسادهن، وهي توقعات الزواج ويليهِ الحمل ورعاية الأطفال، أو كما رأينا في الثقافة الشعبية الأمريكية، الارتباط بين النساء والجنس.

بينما تفصل تحليلات فيكتور وكريستيفا في إعطائنا منظوراً عن هؤلاء النساء يقر بأهمية سياقاتهن الاجتماعية التاريخية، أو موقع الذات، لا بد لنا من أن نذكر أن هؤلاء النساء يشاركن في أنشطة الحرب وهي ذكورية بحسب التقاليد. وفي حين أن من الضروري تحليل كيفية التحكم في أفعالهن من الخارج أو إملائها عليهن، بسبب ظروفهن بوصفهن نساء في ثقافات ذكورية، من المهم كذلك ألا نعيد شخصيتهن العامة إلى المجال المنزلي. قد تحدث «كوارث غرامية»، كما تقول كريستيفا، لكن كوارثهن ليست مجرد كوارث خاصة أو منزلية، بل أيضاً كوارث عامة تستغل الحرب والكراهية لا الحب فقط أو الحب الفاشل. إن مجرد السؤال عن معاني الحب والكراهية، وتحديدًا عندما ترتبط بحياة النساء العامة والخاصة، أمر معرض للخطر.

ليس ما نحتاج إليه خطاباً عن المساواة - المساواة في فرص القتل - الذي استخدم في تبرير العنف، نحتاج إلى خطاب جديد عن معنى الحياة والسعادة فيها، وليست الحياة بوصفها وجوداً بيولوجياً فقط بل بوصفها سيرة، ليست الحياة البيولوجية zoë بل سيرة الحياة bios (أحداثها المسرودة). قد تستخدم الأصوليات خطاب مساواة المرأة لرفع قيمة العنف الانتحاري النسائي، لكنها لا تعطي المرأة حرية إعادة إيجاد معنى كونها امرأة. إذا تحررت النساء



من القيود على حريتهن الموغلة في القدم، القيود التي أوقفت وجودهن على التناسل البيولوجي، فإننا نحتاج إلى خطابات تقدم تبريرات جديدة لحياة النساء اللاتي تجاوزن مسألة التناسل، وإلا كانت حرية النساء في أقصاها هي حريتهن في قتل أنفسهن فقط.

يمكن رؤية الشهيدة من زاوية ما كأحد أعراض القيود الذكورية التي لا تدع مكاناً ذا معنى للنساء اللاتي لا يلتزم بمثل الأمومة والأنوثة إلا الشهادة. فهي تمثل الغرابة المكبوتة لعملية التناسل البشري، للحياة البشرية، والموت البشري، التي تمتد عبر حدود الطبيعة والتكنولوجيا، الحياة البيولوجية وسرية الحياة، ولا يمكن أن تحتويها القوانين الاجتماعية الذكورية ولا أن تحيط بها. هذا الجانب الغريب من وجودنا يُنسب للنساء والأمومة والطبيعة الجنسية الأنثوية. ومع شروع النساء في شغل الموقع الذي بنيناهن لقوة الخطاب، أي موقع السلاح القاتل، لا عجب أن تنفجر عودة المكبوت في وجوهنا.

هل يقضن أم يدفعن؟

تذكرنا هذه الرؤية في موقف هؤلاء النساء بمناقشة جاياتري سبيفاك لموقف المفارقة الذي تعيشه النساء التابعات، وهن عالقات بين عالم حديث تجعل مبادئه تقاليدهن سبباً في تحويلهن إلى كيانات سلبية، وتقاليد أخرى تجعلهن صاحبات قرار ومسؤولات، ولكن عن قرار انتحارهن⁽⁵⁸⁾. تناقش سبيفاك طقس الساتي الهندي التقليدي الذي يقضي بأن تلقي الأرامل بأنفسهن في نار حرق جثث أزواجهن لتبين أن في خطاب التقليديين التراثيين تعد هؤلاء النسوة مسؤولات حرائر، اخترن حرق أنفسهن، لكن خطاب النسويات الغربيات يعدهن ضحايا تقاليد ذكورية قاهرة وقاتلة لثقافة "متخلفة". والمعضلة هنا أننا لا نريد استمرار الصورة النمطية للمرأة بوصفها ضحية



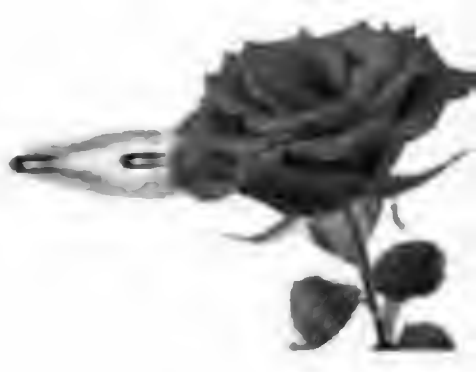
لا حيلة لها، لكننا كذلك لا نريد أن نقبل ممارسة لا تخدم قوانين التوارث الذكوري فحسب، بل تقتل النساء، فأى الرؤيتين أصح؟ هل يقفز هؤلاء النساء إلى النار مع أزواجهن الموتى بإرادتهن الحرة، أم أن ثقافتهن تدفعهن، إن جاز القول؟ حسب تحليل سبيفاك، فإن سبب هذه المعضلة هو صورنا النمطية عن النساء، والنساء التابعات تحديداً، التي ترى للنساء إرادة ولكنها إرادة قتل أنفسهن لا غير.

ونرى في التفجيرات الانتحاريات ظاهرة مماثلة. فمن ناحية، يريد النسويات تأكيد إرادة هؤلاء النساء، وفي هذه الحالة إرادة سياسية قوية يقاومن بها الاستعمار. من ناحية أخرى، يريد النسويات تأكيد إكراه هؤلاء النساء على الاستشهاد من قبل الظروف الاجتماعية التي لا تترك لهن غير هذا الخيار المتطرف حتى ينلن صك الخلاص في عيون تقاليدهن. وطبقاً لهذه الرؤية، يتم التضحية بالنساء غير المرغوبات من أجل القوانين التقليدية؛ لأن هذه هي فرصتهن الأخيرة في الخلاص؛ إذ لا يمكن التسامح مع اختلافهن عن غيرهن إلا بتضحيتهن كصورة من طقوس التطهير. لكن فكرة السماح هذه لا تعدو أن تكون الوجه الآخر للانتقام - فهذا تضليل يكسب القداسة للتضحية والقتل. ويمكننا القول إن التسامح هو بالتحديد ما تريده هؤلاء النساء، وإن غياب التسامح هو ما يؤدي إلى الاكتئاب والانتحار⁽⁵⁹⁾. ثمة نوع آخر من التسامح الحاضن للحياة يأتي من خلال تأويل يعطي الحياة معنى قوياً في ذاته ومقوياً لمعتقه. يعمل هذا المفهوم البديل للتسامح خارج اقتصاد الثأر أو الأحكام حتى يقدم معنى للحياة دون شرط التضحية. يوفر التسامح فرصة لإعادة التفاوض مع القوانين والتقاليد بحيث يدعم المعنى فردانية الفرد بدلاً من تحريمها.



قد تكون المجندات المرتبطات بالحرب في العراق - ليندي إنجلاند، وميجان أمبول، وجيسيكا لينتش - «كوارث غرامية» بمعنى ما؛ لأنهن التحقن بالجيش للهروب من الفقر وللخروج من المجتمع الريفي الأمريكي ورؤية العالم وتحقيق حياة أفضل. قدم الجيش لهن بديلاً عن البقاء في مدنهن الصغيرة والزواج والإنجاب بعد المدرسة الثانوية مباشرة، مثل كثيرات من زميلات المدرسة. ولندكر قصص الأوبرا الصابونية عن النساء الضالعات في الأنشطة الإجرامية في أبي غريب، حيث انتهت حياتهن العسكرية في منتصف «كوارث غرامية» من حمل وخيانة وانفصال بسبب السجن. مرة أخرى يمكن أن نسأل: ما معنى الموافقة والحرية في موقف لا يترك سوى خيارات قليلة؟ ويمكن أن تسأل مرة أخرى: هل قفزنا أم دُفعنا؟

لكن موقف إما - أو هذا يختزل إرادة النساء في حرية قتل أنفسهن والآخرين فقط. لا بد أن توجد طريقة بديلة لفهم الحرية، حتى لا تختزل فرصتنا الوحيدة للمساواة في إمكانية ممارسة العنف. ومن البساطة المخلة أن نظن أن هؤلاء النساء، أو أي أفراد، يعشن في عزلة عن مجتمعهن وما حولهن من معايير وقيم، أو أن الأفراد تشكلهم ثقافتهم على نحو تام كما يُبرمج الإنسان الآلي. ترتبط هذه الطريقة الثنائية في التفكير بذلك الفصل بين الوجود والمعنى، الأجساد والسياسات الذي ناقشناه سابقاً. إننا نتصور الجبرية كأنها شيء يشبه قوانين الطبيعة تحولنا إلى آلات؛ وفي الوقت نفسه، نتصور الثقافة الإنسانية أو الفضاء السياسي حرّاً تماماً، إلى درجة أن أمور الحياة والموت يقررهما من يملكون السلطة. في إطار هذه الطريقة المعارضة في التفكير تكون الجبرية والسلبية والأجساد والوجود على طرف من المعادلة، والحرية والإرادة والعقول والمعنى على الطرف الآخر. يعرف كل قطب القطب الآخر بحيث نصل إلى أن تكون الحرية تحرراً من الجسد. ولنفكر مثلاً في



الحركة النسائية، التي تواصل كفاحها ضد حقيقة أن النساء يحملن ويلدن أطفالاً؛ معنى هذه الحقيقة هو بالتحديد ما يتعرض للخطر في المناظرات حول دور النساء في المجتمع والحكومة والسياسة والعسكرية. وليست تجربتنا باللونين الأسود والأبيض فقط. فلنأخذ مجرد أجساد طبيعية أو "مسخرة" سياسية؛ وإنما نحن بشر، حياتهن ذات معنى بسبب ما ينطوي عليه الوجود من جوانب الغموض.

ربما يفيدنا أن نذكر أن مناقشة كريستينا «الكوارث الغرامية» كان في سياق مناقشتها الحرية. ولنذكر من الفصل الثالث أن كريستينا تطرح معنيين للحرية نرثهما من عصر التنوير: الحرية التي يفترض أنها نتيجة إرادة الفرد المستقلة، التي تعمل حسب منطق العلة والمعلول الذي تربطه بالتفكير الذرائعي؛ وحرية إيجاد المعنى المتعلقة بوجودنا، وهي جزء من علاقتنا بالآخرين وفكرة الآخر، بما في ذلك مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية. هذه الرؤية للحرية لا يمكن تصورها من زاوية منطق العلة والمعلول التقليدي، فإن المنطق الذي يعمل داخل القانون يتحول إلى علم إدارة. وكما رأينا، عندما يُختزل القانون في لوائح تنظيمية أو تقنية إدارية، سيعجز عن إضفاء معنى كامل قوي لحياتنا، بل سيُختزل في ممارسات تأديبية، في صورة مجموعة قواعد عقابية. ويمكن بحث هذه القواعد وتصميمها طبقاً لآخر تكنولوجيا لتحقيق أعلى فاعلية إدارية للأجساد، ولا سيما ما يعد «غير مرغوب منها»، لكنها تغفل دور القوى المجتمعية أو غير الواعية (وربما يكونان شيئاً واحداً). وحتى نتجنب الاختيار البائس بين «القفز والدفع»، لا بد لنا أن نفهم الحرية متجاوزين السوق الحرة التي يفرق فيها الأفراد أو يسبحون بناء على إرادتهم الحرة فقط، وهذا يترجم الآن إلى لغة قيمة الصرف في السوق، كل شيء في السوق بما في ذلك الحياة الإنسانية قابل للمقايضة ويمكن أن يترجم إلى



مخاطر محسوبة وهوامش أرباح. هذه الرؤية للحرية، كما رأينا، تتعارض مع أي اعتبار لفردانية الأفراد التي تجعل كلاً متفرداً عن الآخرين، كما أنه يتعارض مع حقيقة اعتماد رفاهية الأفراد على دعم الآخرين والمجتمع.

تعود كريستيفا في مناقشتها ما يسمى «الكوارث الغرامية للتفجيرات الانتحاريات» ورؤيتي الحرية إلى فيلسوف التنوير عمانويل كانط، وبالتحديد إلى عمودي السلام في مقاله عن «السلام الدائم». وكما فعلت مع مفهومي الحرية، تصف كريستيفا ما تعده عمودي السلام عند كانط فتقول: «أولاً العمومية - الناس سواسية ولا بد من إنقاذهم جميعاً. الثاني مبدأ "حماية الحياة الإنسانية" المدعوم بحب حياة كل فرد»⁽⁶⁰⁾. وهي تؤكد أنه على الرغم من أننا بعيدون عن تحقيق العدل الاقتصادي للجميع، فإن العمود الثاني، وليس الأول، هو ما يتعرض لأشد خطر اليوم: «لكن مهما كانت النقائص، لم تكن جهود تحقيق العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في التاريخ الإنساني بهذا الحجم والانتشار؛ لكن العمود الثاني لتصور السلام هو على ما يبدو ما يعاني اليوم أشد العناء، فإن حب الحياة يراوغنا، ولم يعد له خطاب»⁽⁶¹⁾. ليست مظاهر عدم المساواة الاقتصادية والعرقية والدينية وحدها ما يمنع السلام - على ضخامتها - بل إنه غياب خطاب حب الحياة. فثقافة الموت ترعى الحرب على حساب السلام؛ لأننا نفقد القدرة على تصور معنى الحياة فيما وراء البقاء أو هوامش الأرباح، ومن ثمّ لم يعد يسعنا تصور طرق لمعانقة الحياة.

لكن العدل الاقتصادي وتوزيع الثروة لا يمكن فصله عن مسائل المعنى. يتزايد الاتجاه إلى تملك عدد قليل من الأفراد موارد الأرض وثروتها، بينما يعيش أغلب السكان في فقر. وبينما يكافح غالبية مواطني الكوكب من أجل البقاء، يزيد شعور أفراد الطبقة الوسطى المتميزين أو الأغنياء بأن الفقراء



يهددون أساليب حياتهم. فيحرسون ممتلكاتهم داخل مجتمعات مغلقة وأنظمة أمنية وسجون عالية التقنية. وفي الوقت نفسه يشكون من الشعور بالاكئاب والإرهاق من إنفاق كل وقتهم في جمع الثروة، مما يخلف لديهم مشاعر فقدان المعنى. فقد ضحوا/ضحينا بنوعية الحياة الطيبة - من أجل السلع والخدمات. وهكذا فتوزيع الموارد يرتبط ارتباطاً معقداً بمسائل المعنى، ويؤثر «فيمن يملكون» بصورة مختلفة «عمن لا يملكون». وكما رأينا، ففي الثقافات والمؤسسات الذكورية، يؤثر توزيع الموارد وتوزيع المعنى في النساء بصورة تختلف عن تأثيرهما في الرجال.

وحسب وصف كريستيفا، فالحياة بوصفها «كارثة غرامية» هي نتيجة تحرر النساء من الأدوار التقليدية التي تختزل حياتهن في التناسل، ولكنهن عاجزات عن خلق مبررات جديدة للحياة. حتى عندما تكتسب النساء وغيرهن التحرر السلبي من المحرمات، كيف يكتسبن التحرر الإيجابي حتى يوجدن المعنى لحياتهن من جديد؟ ماذا يعني اختلافهن البيولوجي خارج خطاب يختزلهن في التناسل؟ كيف يمكن التعبير عن تفردهن بأشكال مبدعة تمنح المعنى لفردانيتهن، متجاوزة اقتصاد الخضوع الذي تقصى فيه أجساد النساء أو تجنسن؟ إذا تحررت النساء من قيود الثقافات الذكورية، يجوز أن نسأل: «لماذا تتحررن؟» إذا توقف «دفعهن»، فهل يملكن اليوم سوى حرية القفز؟ أو هل يمكن أن نتخيل بداية إعادة خلق معنى أن يكون الإنسان امرأة أو رجلاً وأمريكياً أو مواطناً عالمياً؟ نعم، ولكن لا بد أولاً أن نفكر فيما لا يتصور - 11/9، أبي غريب، التفجيرات الانتحاريات - ثم نعيد هذه الأجساد «غير المرغوبة» إلى عالم المعنى. ساعتها فقط يمكننا أن نأمل في تصور شيء آخر... نتصور عالماً في سلام، وليس عالماً في حرب.



الخاتمة

الشهادة على الأخلاق مرة أخرى

يقول كولونيل الجيش المتقاعد لورانس ويلكرسون في معرض نقده للسياسات الخارجية لإدارة بوش إنه يفهم ”الوحشية التي تمتلك الرجال عندما يطلب منهم استخدام القوة من أجل الدولة“⁽¹⁾. هل كان حقًا يقصد ”الوحشية“؟ إن أحد معاني كلمة bestiality (الوحشية) هو أن يتصرف البشر كالحيوانات، والمعنى الأكثر شيوعًا لها هي أن يمارس البشر الجنس مع الحيوانات. فهل كان ويلكرسون يقصد الإشارة إلى أنه في أثناء الحرب حوّل الجنود أعداءهم وأسراهم إلى حيوانات عن طريق استخدامهم جنسيًا - ولنذكر أبي غريب. أم كان يقصد أن الجنود أنفسهم يتصرفون كالحيوانات؟ أم المعنيين؟

في الإعلام الذي أحاط ”فضيحة“ أبي غريب كان يشار إلى الجنود والسجناء معًا بكلمتي ”حيوانات“ و”وحوش“. كان الجنود المعتدون يوصفون ”بالوحوش“ بسبب تعاملهم غير الإنساني مع السجناء. وادعى هؤلاء الجنود - كما ورد عنهم - أن السجناء كانوا يتصرفون كالحيوانات إذا ”تركوا لحالهم“. تُصوّر واحدة من أحط صور أبي غريب الجندي ليندي إنجلاند وهي تمسك بطرف حزام كلب مربوط حول عنق أحد السجناء. وتشير الصورة إلى أن السجين يعامل كالكلب. وقال عديد من الحراس في شهادتهم أنهم كانوا يؤمرون أن يعاملوا السجناء كالكلاب، وقد فسروا هذه

التعليمات بأنها تشمل جعلهم ينبحون كالكلاب. كما تبين صور الاعتداء استخدام الحراس الكلاب لتهديد السجناء العراقيا، وهو أمر ادعى صدام حسين نفسه أن شيئاً من ذلك لم يحدث عندما كان مسؤولاً عن أبي غريب. وقد برر سيناتور ميسيسيبي ترنت لوت استخدام الكلاب بقوله ”مهلاً، ليس من خطأ في الإمساك بكلب هناك... فليست هذه إحدى مدارس الأحد، هذا استجواب... لن تحصل على معلومات تتقذ بها أرواحاً أمريكية عن طريق حرمانهم من فطائر المقللة (بانكيكس⁽²⁾)” (pancakes). هذه الحرب تعج بالكلاب الحقيقية والمجازية... فضلاً عن مدارس الآحاد وفطائر المقللة.

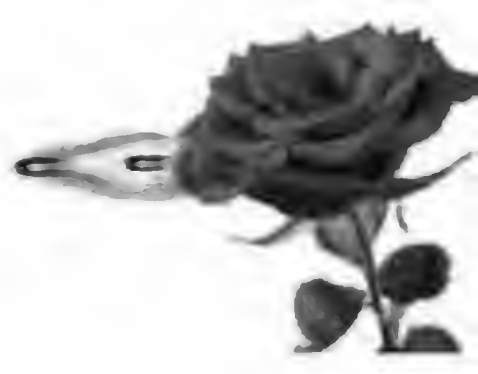
كلاب الحرب .. أو فليأكلوا فطائر المقللة

ليست كلاب هذه القصة هي ما نصفه بخير صديق للإنسان، بل هي على صورة كلاب هجوم ضارية أو كلاب ضالة بائسة تترك لتموت في الشارع. كلاب ظالمة وكلاب ضحايا. ولا تثير هذه الكلاب مشاعر الشفقة التي تثيرها الكلاب المسكينة المربوطة بسلاسل فوق أسطح المنازل وهجرها أصحابها في أثناء إعصار كاترينا، بل هي كلاب حرب. إنه سياق الحرب هذا الذي يستطيع العقيد ولكرسون أن يتخيل فيه البشر يتصرفون كالوحوش. يمتلئ خطاب الحرب بالوحوش بغرض تبرير ”طبيعية” الحرب، وصور الكلاب التي تفعل ما تفعل طبيعياً كما يفترض إذا ”تركت لحالها”، تصبح تأكيداً قائماً على أننا أيضاً نتصرف طبيعياً، وعلى أنه من الطبيعي أن يكون لنا أعداء نقتلهم ونعذبهم. لكن قوة المجاز تكمن في أن المقارنة تبرز الاختلاف: نحن لسنا كلاباً؛ وإننا نستطيع أن نتصرف مثل الكلاب فقط؛ لأننا في نهاية الأمر نختلف عنهم. وليست مجازات الوحوش والكلاب بجديدة على الحروب. ولنذكر أوصاف النازيين الذين تصرفوا ”كالوحوش” (هل كانوا



أيضاً "الخراف السود" وسط الشعب الألماني، يتبعون الأوامر ليس إلا؟) وهم يسوقون اليهود إلى الذبح "كالخراف" أو "الماشية"، والذين كانوا كذلك يعاملون مثل "الكلاب"، وأسوأ من الكلاب. وكما رأينا، من يسمون الوحوش في أبي غريب، الذين فعلوا الفظائع بالسجناء يسمون كذلك "الخراف السود" وسط الجيش، و"تفاحات فاسدة" قليلة العدد. وتؤكد مجازات الكلاب - والخراف والتفاحات - على غير حق أن الصور الواردة من أبي غريب ليست نحن⁽³⁾.

لسنا الوحوش، الخراف، الكلاب، ومع ذلك، لا تزال تلك الصور تطاردنا؛ لأننا لا نرى المعتدين والضحايا وحوشاً أو كلاباً؛ وإنما نراهم بشراً، بشراً بكل ما في الكلمة من معنى. إن بشرية هذا العنف هو ما يجعله قبيحاً، فنحن بالتأكيد حيوانات. نحن مخلوقات، كائنات في العالم، وسط كائنات حية أخرى، لكننا كذلك حيوانات أو كائنات تعني؛ فالبشرية هي سُكنى عالم المعنى، وهي عالم له معنى. ربما كان إنكارنا دخول المعنى إلى عالم السياسة أشد من إنكارنا دخول الجسد إليه، أو بالأحرى، إننا ننكر التداخل بين الجسد والمعنى الذي يؤثر في السياسة. ومن المفارقات أن عالم السياسة تم اختزاله في أعمال وسياسات تبدو واضحة بذاتها، بل طبيعية، ولا تحتاج إلى تأويل، فهي خير مقابل شر. إن وسائل الإعلام المعاصرة بإذاعتها في الوقت الحقيقي وصحافتها المصاحبة، ومحاكاتها الخيالية للأحداث تسهم في غياب التأويل الذي يؤدي إلى كارثة في المعنى. فإننا لا نشك فيما نرى لأن الرؤية تصديق. لكن، كما يستنتج مارك دانر في كتابه "التعذيب والحقيقة": «ليست الفضيحة في كشف المستور، بل في رؤية ما لا يكاد يوجد، والتصرف على أساسه، ليست في المعلومات، بل في السياسة»⁽⁴⁾.



فضيحة ما نرى

يتردد انطباع عجزنا عن رؤية ما هو أمام عيوننا مباشرة في المناقشات المعاصرة لمعنى العنف وقوته. فإننا نملك الوصول إلى الصور والأوامر العسكرية وما يسمى تعليمات العنف، بل الكشف من الداخل؛ لأن التكنولوجيا المعاصرة والإعلام يعرضان الفظاعة والتعذيب على الملأ. لكن كما رأينا في مراحل هذا الكتاب، لا تلهم هذه الصور عملاً أو تغيير اتجاهات، بل تثير تعاطفاً فارغاً أو لا مبالاة، أو الأسوأ من ذلك إلى استمرار العنف. يخلص الصحفي مارك دانر إلى أن "هذا يجعل أبي غريب نوعاً من الفضائح يميز عصرنا؛ فهي، شأنها شأن غيرها من الفضائح التي انكشفت في أثناء حرب العراق والحرب على الإرهاب، لا تتعلق بالكشف أو الفضح، بل بإخفاق السياسيين والمسؤولين والصحافة والمواطنين جميعاً في التصرف، بمجرد انكشاف الفعل الخاطئ"⁽⁵⁾.

لكن هذا الإخفاق، كما رأينا، ليس إخفاقاً في فعل فحسب، بل إخفاق في المعنى. ففي ثقافةٍ تعلي الفعل على المعنى، من المفارقات أن يكون غياب المعنى هو سبب غياب الفعل. فإذا لم نتصرف لأننا لا نسمح لأنفسنا بأن نرى ما نرى، كما يشير دانر، فلأننا نرى الألم الشديد والعنف المفرط مجرد مشهد دون تأويل المعنى، ليس بالنسبة إلى حياة الآخرين فقط، بل بالنسبة إلى حياتنا. فإننا نرى العنف في التلفزيون وفي الأفلام لكننا لا نحقق في استثمارنا في العنف الحقيقي والمتخيل. و"الفضيحة"، كما يسميها دانر، هي تحديدًا في أننا نحول العنف إلى مجرد فضيحة، إلى مشهد إعلامي - ومن ثمّ نحمي أنفسنا من تبعات العنف على حياتنا اليومية، ومن معناه بالنسبة إلى هذه الحياة. السياسة نفسها أصبحت مشهداً لفضيحة تلو أخرى تذاع في



وسائل الإعلام مع غيرها من الفضائح مثل الخيانة والإباحية الجنسية بين الأغنياء والمشاهير. إن العنف بهذه الطريقة، كما رأينا، لا يتم تطبيعها فيكون جزءاً لا يثير سؤالاً من خبرات حياتنا اليومية، بل يتحول إلى ترفيه. وحتى المشاهد الفظيعة مثل تدمير البرجين تعاد إذاعتها مرة بعد مرة، في حين تعمل وسائل الإعلام الإخبارية للحصول على تحقيق سبق تقديمه في صياغة تلقى رواجاً، صياغة قادرة على التنافس الجيد مع غيرها من أبواب الترفيه التي تقدم في الوقت نفسه.

(تادين على الترحال) إذن لا يتعلق عدم الرؤية، بالمعلومات فقط (فهي كما رأينا تقدم دائماً من منظور خاص، وفي معظم الأحيان تنتزع من سياقها)، أو السياسة فقط (فقد أصبحت مشهداً فضائحيًا يختزل المعنى في أكلاشيهات ووحدات صوتية)، وإنما تتعلق كذلك بتكنولوجيا نقل المعلومات وتعليب السياسات. إن تقنيات الإعلام مثل الإعلام المصاحب والتقارير الإخبارية الواقعية الحية التي لا تقدم سياق الخبرات الأليمة التي تعرضها، وتخلق شعوراً "بالتعاطف الفارغ" الذي ينتج استجابة عاطفية دون المسافة النقدية اللازمة لتأويل الصور أو رد فعل الفرد عليها. وعلى الرغم من امتلاء الخطاب السياسي بتعبيرات جوفاء عن الخير والشر والقيم الأخلاقية؛ فإنه يغلق أي مناقشة عن الأخلاقيات⁽⁶⁾. وكما رأينا فإن خطاب الخير في مواجهة الشر، و"نحن في مواجهتهم"، لا يدع لنا إلا صراعاً عنيفاً حتى الموت، تُفرغ فيه السياسة من المعنى، وتختزل الأخلاق في صيحات تشجيع لهذا الفريق أو ذاك. إن فاعلية هذا الخطاب تقوم على الصور النمطية والأساطير، فالسياسيون ووسائل الإعلام يلعبون على الأساطير العتيقة والصور النمطية



التقليدية لتغذية الكراهية، والرغبة في الموت والقتل. وكما رأينا، فإن التركيز على اشتراك النساء في العنف يلعب على الصور النمطية المستفزة التي طالما ربطت بين النساء، ولا سيما طبيعتهن الجنسية، والخطر. فاستخدام الصور النمطية الإشكالية للنساء بين العذرية والدعارة، بين صورة الحسناء في أزمة أو السحاقية كارهة الرجال، هذا الاستخدام يشوش ردود أفعالنا على التعذيب والاعتداء والقتل. فإن صور النساء كما تستخدمها وسائل الإعلام في خلق مشهد الجنس والعنف - وهو مشهد نألفه من أفلام هوليوود وبورنوجرافيا الإنترنت - يخرج العنف من ميدان الحرب والفرع إلى عالم الجنس والشهوة. وإن تصوير النساء بوصفهن مصدر خطر طبيعي وشهوة جنسية طبيعية ينزع العنف القاتل من سياق الحرب ويضعه في سياق الأجساد، الأجساد الأنثوية، المرتبطة بالطبيعة. هذا المزيج من الجنس والعنف شائع في التليفزيون وفي السينما، حيث يدور قدر كبير من محتوى المعروض حول أجساد النساء، وبينما نلتصق بالمشهد الإعلامي عن الجنس والعنف، فإننا نشعر أيضاً بالاشمئزاز من العنف، لكننا نتعلم التعايش معه على مستوى ما... فقد اعتدنا التعايش معه... وهو لا يمسنا... بل إننا نتوق إليه... نصبح مدمنين له.

ولكن كما رأينا، فإن هذه الصور لنساء في الحرب تستمر في مطاردتنا، فهي مظاهر مستفزة لدور الأجساد الغامض، وأجساد النساء تحديداً، بين الطبيعة والثقافة بوصفها أجساداً للتناسل فقط أو أجساداً تكنولوجية تصوّر على أنها حاملة للحياة، وحاملة للموت في الوقت نفسه. ويظهر الإعلام المحيط بهذه الصور مستويات مختلفة من الغموض أو التداخل نتعايش معها، وهي ألوان من الغموض نميل إلى إنكارها حتى نواصل تبرير عنفنا، إما بكونه استثنائياً (تلك الخراف السود والتفاحات الفاسدة مرة أخرى)، أو أنه قوة



ضرورية وشرعية لوقف الإرهاب (إجراءات قصوى لموقف استثنائي) فماذا نرى في هذه الصور البصرية والقصصية ولماذا؟ وكيف نستجيب لما نرى؟

تختتم جوديث بتلر تأملاتها عن العنف في كتابها "الحياة الخطرة" بالتأكيد على أن "المهمة الآن إنشاء أنماط للرؤية العامة والسماع العام من شأنها أن تستجيب جيداً لصرخة الإنسانية في عالم المظهر، وهو عالم يتم فيه تسطيح الملامح الإنسانية إلى درجة تسمح بعقلنة قومية شرهة، أو يتم محو هذه الملامح حتى تستوي نتائج البديلين"⁽⁷⁾. تقصد بتلر أننا قد نرى ونسمع "صرخة الإنسانية" فإننا في الوقت نفسه لا نراها ولا نسمعها؛ لأننا، كما تقول، لا نعترف بإنسانيتها. ويسأل غسان حاج "أي الظروف الاجتماعية تسود وأي لون من التاريخ تشربه شعب حتى يجعلهم يفقدون القدرة على رؤية الآخر في إنسانيته؟"⁽⁸⁾. ويقول حاج كذلك: إننا لا نرى؛ لأننا لا نعترف بإنسانية الآخر.

ما المعاني المحتملة لرؤية أو سماع الإنسانية أو الإنسانيات في الصور المقدمة لنا في وسائل الإعلام؟ في حالة الصور القادمة من أبي غريب أو شهادة العاملين في الجيش داخل جوانتانامو، هل نعجز عن رؤية الضحايا أو سماع الضحايا - والمعتدين - بوصفهم بشرًا؟ هل الأمر، كما يقول بتلر وحاج على حد سواء، أننا لا نعترف ببشريتهم؟ أم أن ما يتعرض للخطر أكبر من عملية الاعتراف فيما يخص تفسير العنف وتجاوزه؟ هل يوجد شيء في هذه الصور، في استجابتنا لها - ومسؤوليتنا عنها - يأخذنا إلى ما وراء الاعتراف؟ ويمكن أن نصوغ السؤال على النحو التالي: ما العلاقة بين الاعتراف بإنسانية شخص آخر واستجابتنا لها؟ هل هما شيء واحد؟ أو، من الرؤية العكسية، هل الحقيقة أننا بالفعل نعترف بإنسانية الآخر، ولهذا السبب تحديدًا ندخل في عمليات إنكار مستمرة لعنفنا وتبريرات مغالية لها؟



ما وراء الاعتراف

يفسر بتلر وحاج وكثيرون غيرهما من المنظرين المعاصرين العنف من زاوية الكفاح من أجل الاعتراف، الكفاح من أجل الاعتراف بك بوصفك جزءاً من الإنسانية. الأكثر من هذا، فكلاهما يشير إلى أن الاعتراف الثنائي أو المتبادل مثال ضروري لتجاوز العنف. تعبر بتلر عن هذا الكفاح من منظور القوة المكونة للمعايير، وتصف الاعتراف نفسه بأنه أداء يمثل (وفي هذه الحالة) ويمنح الإنسانية⁽⁹⁾. يناقش حاج توزيع الاعتراف من زاوية معنى الحياة؛ فيقول إن "المجتمع يتصف بعدم مساواة عميقة فيما يخص توزيع المعنى" الذي يربطه "بالخاسرين في الكفاح الرمزي من أجل الاعتراف" أي توزيعه على البشرية⁽¹⁰⁾.

على الرغم من التصورات القائمة للعواقب المخيفة لخسارة الكفاح من أجل الاعتراف، فإن بتلر وحاج يستمران في اعتناق المثال الهيجيلي في الاعتراف الثنائي أو المتبادل. وعلى الرغم من أنهما يفصلان بشدة في عرض ألوان الإصابات جراء هذا الكفاح، إلا أنهما لا يفقدان إيمانهما بهذا المثال. قلت في موضع آخر إنهما بذلك يستمران في نشر مثال ليس مستحيل التحقق فحسب، بل مريب سياسياً، ذلك أن الكفاح أو الحاجة إلى الاعتراف منتج فرعي للعنف الاستعماري في المقام الأول⁽¹¹⁾. فلماذا نستمر في التمسك بمثال الاعتراف المتبادل في حين أننا نرفض كثيراً من مثل القرن التاسع عشر بسبب أنها كانت جزءاً من المشروع الاستعماري؟ الأقرب إلى موضوعنا هو السؤال لماذا نستمر في تصور البشرية كفاحاً، أو قتالاً، أو حرباً؟ كيف نتجاوز العنف إذا كان أفضل ما نأمله لتجاوزه هو عنف في ذاته، أي ما يسمى الكفاح من أجل الاعتراف؟



عندما ننظر إلى صور أبي غريب، ونسمع عن اعتداءات جوانتانامو قد تختلف استجاباتنا، قد نعمل على تبريرها أو إيجاد تفسير ينهي الحديث عنها، أو نعيد تعريف التعذيب، وقد نراها "مجرد تسليية" أو "قوة شرعية" أو لازمة. في كل هذه الحالات ربما نرى خطأنا ولكننا في الوقت نفسه ننكر هذه المعرفة؛ ونعلم أن هذا خطأ لكننا نستمر في التأكيد على براءتنا. ومثل ليندي إنجلاند في محاكمتها، نقر بذنبنا وبراءتنا في وقت واحد، بأننا نعلم وأننا لم نكن نعلم. هذا الخلط بين المعرفة والجهل، والذنب والبراءة، والعنف والتسليية، والنوازع الجسدية والقانون هو ما يحبط مشروع الإدراك. بتعبير آخر، إن الرغبات والمخاوف غير الواعية هي مفسدات عملية إدراك "صرخة الإنسانية".

في صلب الأمر، ليس غياب الاعتراف ببشرية الآخر أو إنسانيته هو ما يؤدي إلى العنف والتعذيب والقتل. فالحراس العسكريون الذين عذبوا السجناء في أبي غريب أو خليج جوانتانامو، كانوا يعترفون بإنسانية ضحاياهم، وكانوا كذلك يرونهم مقاتلين أعداء أو إرهابيين. وقد نزعوا عنهم إنسانيتهم بخطابهم ومجازاتهم. لكن خطابهم وأفعالهم المشفوعة بالمجازات المفصلة والتبريرات وفرق المحامين الذين يعيدون تعريف التعذيب، كل ذلك يشير إلى أن المشكلة تحديدًا هي أننا/هم نعتزف/يعترفون بإنسانية ضحايانا/هم ثم نلجأ إلى استثمار وقت وجهد كبيرين في تبرير تعذيب هؤلاء الناس وقتلهم. نلجأ إلى إيجاد خطاب ومخيلة تعيننا على إنكار ما نعلم وتبرير ما نفعل على الرغم من تلك المعرفة - أي أننا نعذب ونقتل بشرًا مثلنا. فلو كنا نعتقد حقًا أنهم كلاب لم تكن لنا حاجة إلى تبرير أو عقلنة أو تفسير معاملتنا إياهم (إلا لعالم محبي الكلاب)؛ وما كانت لنا حاجة لنأمر المحققين العسكريين بأن يعاملوهم مثل الكلاب. ومن المؤكد أن ليندي إنجلاند لم تكن تعتقد حقًا أن الرجل المربوط



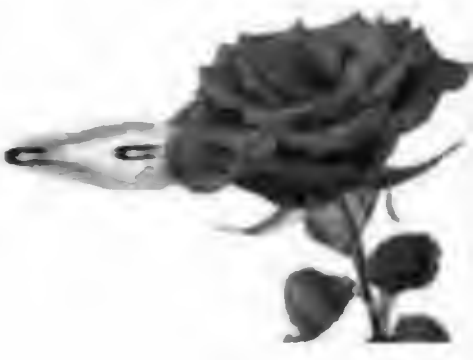
بالحزام كان كلباً وليس إنساناً، بل إن إدراكها إنسانيته هو الذي جعل معاملته مثل الكلاب أمراً بالغ الدلالة عنده (ومن ثمّ مسلماً جداً؛ لأنه كما رأينا، فإن في هذه الحالة ترتبط فكرتنا عن التسلية في أصلها بإذلال الآخرين).

إن الأمر لا يتعلق بالإدراك أو الاعتراف، أي إذا أدركنا (بالمعنى الحرفي الذي يستخدمه حاج، أو السياسي الذي تستخدمه بتلر) إنسانية هؤلاء الناس، فسنعاملهم على نحو مختلف⁽¹²⁾. فمن الممكن أن ندرك إنسانيتهم ونواصل تعذيبهم وقتلهم. السؤال هو كيف ولماذا ننكر ما ندركه حتى نبرر التعذيب والقتل؟ هذا هو السؤال الذي أتناوله في الجزء الأول من هذا الكتاب، بينما حللت الطرق التي تسهم بها صور النساء النمطية في "تخفيف صدمة" صور التعذيب، بل في تفسير التعذيب بأنه من عمل قلة منحرفة أو النتيجة الطبيعية لوجود النساء في الجيش. وفي الحالتين يبرر بأنه عمل جنسي، وليس من أعمال العنف أو الإجرام. وفي حالة التفجيرات الانتحاريات، كما رأينا، يرتبط عنفهن بما يفترض أنه عنف النساء أو خداعهن الطبيعي، المرتبط بما يرتدين وبالمرونة المتخيلة للأجساد الأنثوية. وفي حالة النساء المشتركات في الحرب، تزيد الصور النمطية من الخوف والخطر المرتبطتين بالنساء وتحول العنف إلى جنس، وتحول الجرائم إلى "كوارث غرامية" أو مثلثات حب، بل إن الارتباط بين الجنس والعنف يمكن أن يجعل هذه الأفعال الفظيعة تبدو كأنها "مجرد تسلية". ليس السؤال إذن كيف ولماذا نبرر العنف، بل كيف ولماذا يبدو أننا نستمتع به؟ هذا السؤال عن معنى العنف في مخيلتنا الثقافية يفرض علينا توجيه الاهتمام بالرغبات والمخاوف غير الواعية، كما ناقشته في الجزء الأخير من هذا الكتاب.



بالنظر إلى العنف البشر ضد البشر، لا يكفي إدراك إنسانية الآخر، إذا كان ذلك معناه "خوض المعركة الشريفة" أو دعم الكفاح من أجل الاعتراف، إذا كان كسب معركة الاعتراف هو الطريق الوحيد لإنهاء العنف، فإن العنف سيصبح السبيل الوحيد للسلام، وكلنا يعرف المنطق القاتل وراء "قوات حفظ السلام" التي تشن الحروب. وخير ما نتمناه فيما يخص الاعتراف هو أن ندرك أن ثمة شيئاً في علاقتنا بالآخرين دائماً ما يكون وراء الكفاح والعنف والحرب يقتضي إدراك حدود الإدراك ذاته. وإن إعادة تقييم حدود إدراكنا تجبرنا على الاستمرار في فحص رغباتنا ومخاوفنا في علاقاتنا بالآخرين والشك فيها. فعندما نظن أننا نفهم الآخرين فإن هذه هي اللحظة التي تتوقف فيها علاقتنا بهم وتبدأ علاقتنا بتصوراتنا عنهم. وينطبق هذا على العلاقات مع من يسمون الأعداء، وكذلك الأصدقاء والأحباء.

ليس السؤال إذن كيف نكسب الكفاح من أجل الاعتراف، أو كيف ندرك إنسانية الآخرين، بل السؤال هو: ما معنى أن نتصور العلاقات الإنسانية كفاحاً في المقام الأول؟ ما التبعات الأخلاقية والسياسية لرؤية العلاقات الإنسانية ووصفها بأنها عنيفة في جوهرها وأصلها، وهذا هو السؤال الأعم الأكثر إلحاحاً فيما يتعلق بالأسئلة الأكثر تحديداً المطروحة في هذا الكتاب: ما معنى تصوير النساء على أنهن أسلحة حربية؟ ماذا يقول ذلك لنا فيما يخص فكرتنا عن كون الطبيعة الجنسية الأنثوية خطيرة؟ ما معنى فهمنا للحرية بوصفها الحرية الجنسية المعرّفة بطريقة السوق الحرة؟ كيف نؤول آثار الإعلام الملحق أو تليفزيون الواقع على فكرتنا عن أنفسنا والآخرين، هذه أسئلة عن المعنى والتأويل تأخذنا إلى ما وراء الإدراك. وتحليلنا هذه الأسئلة والخطاب المحيط بالحرب والعنف يوحي بأنه في النهاية لا يمكننا الإجابة عن هذه الأسئلة بالاعتراف المتبادل. وفي حين أن الكفاح من أجل الاعتراف قد



يساعد على تفسير الحرب والعنف، عندما يُعدّان معيار العلاقات الإنسانية، فإنه كذلك يطبع الحرب والعنف.

الحرب والعنف موجودان، والبشر قادرون على إحداث عنف فظيع والمعاناة منه، لكن هذا العنف لا يُعرّف الإنسانية، بل ما يُعرّفها هو القدرة على تجاوز العنف. قد نأتي أفعالاً عنيفة، لكننا كذلك يمكن أن نحلل ونؤول نوازعنا العنيفة لمنع أنفسنا من الاستجابة لها، ومنع تكرار دورة العنف. إن أول رد فعل لنا عندما نُجرح هو أن نطلب الثأر، لكن توفير الوقت للتأمل النقدي وتأويل ما نراهن عليه بالعنف يمكن أن يكفي لوقف رد الفعل المنعكس القاتل هذا.

حرية ماذا؟

كما رأينا، فإننا لسنا مجرد "zoë" حياة بيولوجية، بل إننا كذلك حياة تُحكى bios، ومعنى حياتنا وأجسادنا وحياتنا البيولوجية يُوجد عن طريق التأويل من خلال الحياة المحكية. وهذا التأويل متواصل ولا شيء غير التحليل الدائم يغذي المعنى الذي نعيش من خلاله، معنى الحياة.

عندما ينقطع الأفراد عن إمكانية صنع المعنى لحياتهم، تحجب حريتهم بطرق تتجاوز الحقوق والقوانين المدنية حتى تمس أرواحهم/أرواحنا ذاتها، وكما رأينا تصبح الحرية أكلاشيهاً أو عبارة ممجوجة. فقد عُرِّفت الحرية الكوكبية من زاوية انفتاح التجارة الحرة والأسواق الحرة، أي حرية التسوق، لكن مع انتشار البضائع المادية والمثل الغربية لما هو خير واستحال منعها في العالم كله، علينا أن نسأل: ما نوع الحرية التي نقدمها؟ وفي المقابل ما نوع الحرية التي لدينا في أوطاننا؟ فمثلاً، تعريف تحرر النساء في أماكن أخرى لا يُختزل في حرية التسوق وحسب، بل إنه يستبعد قهر النساء عندنا. هل نحن



أحرار في إيجاد الصور النمطية نفسها وإعادة إبداعها للنساء والتقاليد التي لا تزال تهيمن على الفضاءات الذكورية المتنوعة؟

إن حرية إيجاد وإعادة إبداع معنى حياة الإنسان، ولا سيما جسده، جوهرية حتى تكون للإنسان حياة ذات معنى. فالحرية من القيود أو حرية الحركة شرط ضروري، ولكنه غير كافٍ لخلق المعنى والتعبير عن فردانية كل حياة فردية، وهي جزء من مجتمع. إننا نحتاج إلى الحرية الإيجابية لخلق القيمة والمعنى لحياتنا أكثر من التحرر من القيود. تحتاج النساء إلى حرية إعادة تقييم الصلة بين الحياة البيولوجية والحياة المحكية في حياتهن كأفراد وداخل ثقافتهن. وكما رأينا، يمكن أن تتحرر النساء الآن من الأدوار التقليدية بوصفهن أمهات وربات بيوت، لكن معنى أجسادهن بوصفهن نساء لا يزال رهن الصور النمطية العتيقة بين العذراء والعاهرة والسلاح والخطر والخداع. والجسد الذي يُعرّف النساء تقليدياً - جسد الأم أو الحامل - لا يزال الأكثر إثارة للريبة من أوجه معينة. فعلى الرغم من أن النساء حققن بالفعل حرية مادية وحقوقاً مدنية، فلا يزال عليهن تحقيق حرية إيجاد معنى حيواتهن وأجسادهن. وإضافة إلى الحرية المادية والحقوق المدنية، فإنهن يحتجن إلى ما تسميه المنظرة القانونية دروسيل كورنل الحرية في "عالم التصور"⁽¹³⁾.

قلت في موضع آخر: إن إيجاد المعنى ليس من قبيل القفز خارج حدود ثقافة الفرد تماماً، بل من قبيل إيجاد الدعم لفردانية خبرات كل فرد، وتجسيدها بكل سياقها الاجتماعي التاريخي داخل الثقافة واللغة وكل مشروعات صناعة المعنى⁽¹⁴⁾. يمكن أن نسمي هذا الشكل من صنع المعنى «شهادة المرء على حياته». وكما رأينا فإن «الشهادة» لها إحياءاتها القضائية بمعنى الإدلاء بالشهادة والإحياءات السياسية، بمعنى الشهادة على شيء لا



يمكن رؤيته، أو «القيام بالشهادة». هذا المعنى المزدوج هو ما يجعله مفهومًا قويًا يجمع الأبعاد الأخلاقية والسياسية للحياة. المعنى المزدوج للشهادة - أو شهادة العيان القائمة على المعرفة المباشرة من جانب، والقيام بالشهادة على شيء لا يمكن رؤيته من جانب آخر - هذا المعنى يفتح إمكانية فهم جديد للأخلاق يدعمه ذلك التوتر نفسه القائم بين التاريخ واللاوعي.

وحتى مع استمرارنا في تقييم وإعادة تأويل ما نرى (الحيوات المحدودة المتجسدة للأفراد في سياقات اجتماعية تاريخية)، فإننا كذلك نستمر في تقييم وتأويل ما لا نستطيع أن نرى (الديناميكيات اللاواعية التي تظل خفية). والأمل أن نستطيع منع أنفسنا من الاستجابة لرغبتنا في العنف عن طريق تأويلها. وهذا الشكل من التأويل المتواصل يستلزم تفسير الرغبات والمخاوف الواعية وغير الواعية. فخلف العالم المرئي الذي ندركه عالم الدوافع اللاواعية غير المرئي، ولهذا يأخذنا سعينا لفهم العنف إلى ما وراء ما نرى باتجاه ما نستطيع أن نشهد بوجوده دون أن نراه.

إن التوتر القائم بين الشهادة العيان والشهادة على وجود شيء دون معاینته، بين التاريخ واللاوعي هو المحرك النشط الذي يدفعنا إلى تجاوز الاختيار الحزين بين التعاطف الفارغ أو التكرار الأليم للعنف⁽¹⁵⁾. ويجتمع معنا الشهادة - المعنى القضائي للشهادة بما تری والمعنى السياسي للشهادة على وجود شيء لا يمكن رؤيته - في المعنى الأخلاقي السياسي للشهادة: الشهادة على فظائع الحرب والتعذيب والاعتداء والظلم. هذا المعنى للشهادة لا يتوقف عند الشهادة على ما شوهد من أحداث، أي الحقائق التاريخية - ما يسميه دانر المعلومات - بل على معنى تلك الأحداث، وهو ما يتجاوز ما تستطيع أن تراه العيون.



تقدم الصور لنا منظورًا على الواقع، ولكن ما لم تبذل جهدًا لتأويل معنى هذه الصور، سيظل هذا المنظور غير مرئي. فبفضل تقنيات التسجيل والتصوير، يمكننا أن نرى صورًا وشرائط أحداث أبي غريب أو أحداث قطع الرؤوس أو نتائج التفجيرات الانتحارية، لكن هذه الصور لا تظهر السياق الاجتماعي السياسي - الدوافع الواعية لهذا العنف - ولا الدوافع غير الواعية لهذا العنف. وهذه الصور تصدمنا وتفزعنا، لكنها أيضًا تتحدانا أن نؤول استثماراتنا في العنف، أن نضفي معنى على هذا العنف على أمل منعه، بدلًا من أن تتركنا باستجابة عاطفية فقط تقاوم التأويل - فتعامل الخبرة الآلية بوصفها مشهدًا - أو تثير التكرار الخالي من التفكير للعنف - بوصفه ثأرًا - ويمكن أن يساعدنا تضافر المعنى الاجتماعي التاريخي وغير الواعي على كسر دورة اقتصاد العنف، وتحديدًا لأنه صار جزءًا لا يتجزأ من اقتصاد المشهد.

إضافة إلى هذا، فإن الشهادة على الاستثمارات الاجتماعية السياسية وغير الواعية في العنف لازمة لإعادة النظر في فهمنا القانون بوصفه عقوبات أو تنظيمات، في مجتمع يتجه سريعًا إلى أن يكون عقابيًا. ويقتضي استكشاف الدوافع الواعية وغير الواعية للعنف أن نسأل: مَنْ يستفيد من العنف وكيف؟ من يستفيد من القانون بوصفه عقوبات وتنظيمات أو حبس عدد متزايد من السود؟ وإن تحليل المكاسب المادية والنفسية من العنف يمكن أن يساعدنا على تمييز الشيء المعرض للخطر جراء استمرار الاعتداء والتعذيب والقتل. إنها الخطوة الأولى لمراجعة استثماراتنا في العنف حتى نضع الإجراءات السياسية والاتجاهات الأخلاقية التي تحاصر العنف والاستغلال. وبالطبع فسيستتبع هذا تحولًا كبيرًا في توزيع كل من الثروة والمعنى. وربما كان معناه تصور قانون ضد التربح من معاناة الآخرين، قانون يقوي المجتمع ولا يديره أو يختزله في مجموعة من الأفراد المنعزلين لا يرتبطون تعاقدًا إلا بقواعد سوق المال.



إن استكشاف البعد غير الواعي في خبراتنا وتصرفاتنا يمكن أن يعمل على تجنب الاستجابة المجردة لـ رغباتنا ومخاوفنا العنيفة. وبدلاً من أن «نفلع بلا تردد»، نفكر أولاً. والوقت والمكان اللذان تقتضيهما عملية الاستجواب والتأويل لا يسمحان لنا فقط بإبطاء ردود أفعالنا العنيفة، بل يتيحان لنا أيضاً أن نرى غير المرئي في الصور الإعلامية: أي استثماراتنا السياسية الاقتصادية غير الواعية والمنكرة في تلك الصور. لا بد أن نقيّم ونعيد تقييم استثماراتنا في صور الجنس والعنف، وكيف تشير تلك الاستثمارات إلى المخاوف والرغبات التي لم تمر على العقل. لا بد أن نقر بالطرق التي نربح بها مادياً ونفسياً من العنف تجاه الآخرين، وعن طريق تأمل متعنا ومخاوفنا، أو بالأحرى التعبير عنها، يمكننا أن نبدأ في قطع دورة بعض آثار اقتصاد المشهد وتحول القانون إلى مجرد تنظيمات. لا بد أن نكون مثقفين بصرياً، ومن خلال عملية صنع المعنى سنبدأ في التعبير عن الأحاسيس الجسدية باللذة والألم، بطرق تساعدنا على فهم الصلة بين هذه الأحاسيس والمؤسسات والقيم الثقافية التي تنتجها وتعيد إنتاجها، بتعبير آخر، سنعيد وصل ما انقطع بين الحياة البدنية وسيرة الحياة، بحيث نضفي المعنى على الأحاسيس البدنية داخل عالم السياسة الذي سيكون حينئذٍ أخلاقياً. هذا النوع من صنع المعنى هو حرية استكشاف فردانية الفرد، وإعطائها الشكل الخاص الذي يسكن ذلك المكان والزمان الواقع بين الجسد والتكنولوجيا، bios & zoë، أي الحياة البيولوجية وسيرة الحياة، الطبيعة والثقافة، وتحديدًا: النفس.

إن الحرية التي تأتي من إيجاد الفرد معنى حياته، ثم إعادة إيجاده، تقوم على القدرة على استجابة الإنسان لنفسه وللآخرين؛ فإن قدرتنا على الاستجابة لأنفسنا وللآخرين بطرق تفتح إمكانيات الاستجابة ولا توصلها،



تقتضي التعبير عن الأحاسيس البدنية باللذة والألم والرغبات والمخاوف غير الواعية، وبالتأكيد، فإن التعذيب والقتل والحرب تحكم إغلاق أبواب الاستجابة الواعية. وإن الشهادة على السياقات الاجتماعية التاريخية والسياسية والاقتصادية، وكذلك المخاوف والرغبات غير الواعية، تعقد المفاهيم البسيطة للمسؤولية؛ إذ تصبح المسؤولية هي القدرة على الاستجابة والالتزام بفتح إمكانية الاستجابة من الذات والآخرين. ومن أخص جوانب الشهادة على الأخلاق أن نكون مسؤولين عن القوى الخارجة عن سيطرتنا، لكن الأخلاق لا تتعلق بالسيطرة، بمعنى ما فإن الشهادة على الأخلاق إقرارٌ لا امتلاك.

يمكننا أن نسأل هنا: كيف نتصور أن صنع السياسة أمر أخلاقي؟ وبدلاً من التعبير عن الغضب الأخلاقي أو سخط الصواب، ماذا لو كان سياسيون وسياساتنا الداخلية والخارجية عليهم مسؤولية أخلاقية؟ وبدلاً من السعي نحو تأمين مصالح مالية تتميز بها قلة على الكثرة، ماذا لو وضع سياسيون سياسات عامة تنبئ عن مسؤولية أخلاقية؟ إذا كان من لوازم الأخلاق التفاعل مع الآخرين والبيئة بحيث تفتح إمكانية الاستجابة؛ أي إمكانية الحياة ذات المعنى، فإن أي سياسة أخلاقية لا بد أن تحول ديناميكيات التفاعلات السياسية وأهدافها وأساليبها داخلياً وخارجياً.

إن معايينة الأخلاق وهي تتحول إلى سياسة من شأنها أن تغير طريقة تفكيرنا في الحرية والأمن؛ فبدلاً من ربط الأمن بالحياسة والثروة وحماية الملكية، كما فعل الرئيس بوش في خطاب حالة الاتحاد، سنفكر في الأمن من زاوية الحرية لكل سكان الكوكب في الحصول على الموارد التي يعيشون بها، ولا يعني ذلك الموارد المادية الضرورية لضمان البقاء فقط، بل إمكانية إقامة مؤسسات اجتماعية وثقافية ترعى وتغذي الموارد النفسية الضرورية لتخيل



وإيجاد حياة ذات معنى، فلن يكون أمننا وحده هو موضع الاهتمام، بل أمن كل سكان الكوكب، ولهذا نتائج تتعلق بالتفكير في الحيوانات والبيئة والسياسات الخارجية الانعزالية. فإذا فكرنا في المسؤولية الأخلاقية من زاوية الاستجابة للآخرين وللبيئة - الذين أو التي بفضلها أو بفضلهم نحيا أو نزهدهر - فلا بد أن نعيد النظر في الأساليب الكثيرة التي تحافظ على "أسلوب حياتنا" ومثلنا، ويترتب عليها حاليًا استغلال الآخرين واستغلال البيئة.

إن الشهادة على الأخلاق تتضمن سياسة للاستجابة، وتستتبع سياسة الاستجابة بدورها الاهتمام بكل من عالم الموارد المادية الجسدي وعالم الموارد الروحية النفسي، ولأن الشهادة على الأخلاق هي نتيجة توتر مثمر بين خضوعنا لحكم المواقف التاريخية وقدرتنا على الفعل التي تتجاوز أي حدث من تلك الأحداث الخاصة؛ فهي بالفعل سياسية. بتعبير آخر، تتعلق الشهادة بالمواقف السياسية للأفراد والأحداث الاجتماعية والتاريخية التي تشكل حيواتهم، وتجعلهم بالكيفية التي هم عليها. وفي هذا السياق تتحدى الشهادة على الأخلاق أي انفصال بين الأخلاق والسياسة ما دام كان ضروريًا لأي استجابة أخلاقية أن تضع مواقف الذات، أي الظروف السياسية، في حساباتها. ويتطلب الاهتمام بمواقف الذات مراعاة كل سياقات معتقداتنا ومعتقدات الآخرين، ورغباتنا ورغبات الآخرين، وأفعالنا وأفعال الآخرين، قبل الاستجابة لها. وإن الاهتمام بمعنى تلك الاستجابات والرغبات والأفعال يتجاوز بنا المواقف التاريخية والمادية التي تحكم حيواتنا إلى معنى هذه الحيوانات. ولأن الأفراد لا يعيشون خارج السياقات الاجتماعية والسياسية؛ فإن كل علاقة بين الأفراد ليست مسألة أخلاق فقط، بل سياسة أيضًا. وحتى العلاقة المباشرة بين فردين، أو الحب الحميم بين زوجين، يحدث داخل



سياق اجتماعي سياسي، ولا يمكن أن يحدث من دونه. وإذا كانت العلاقات والالتزامات التي بين الأفراد لا يفعلها إلا السياق الاجتماعي السياسي؛ فإن أي أخلاق تتضمن سياسة، وفي المقابل يتطلب العدل السياسي أن تصبح السياسة أخلاقية.

وفي إطار الشهادة يقتضي تحويلُ سياسة الأمن إلى سياسة أخلاقية مراعاةَ العوامل المادية والنفسية التي لا تهدد أمننا فقط بل أمن الآخرين والأرض، ولنذكر كلمات أنجيلا دايفوس "من أكبر تحدياتنا إعادة تصور مفهوم "الأمن"، كيف نساعد على جعل العالم آمناً من مفاصد الرأسمالية الكوكبية؟ هذا المعنى الأوسع للأمن قد يتضمن إعفاء أفريقيا من ديونها.... وقد يتضمن أيضاً إعادة ترتيب الأولويات من صيغة السجن والصناعة إلى التعليم والإسكان والرعاية الصحية"⁽¹⁶⁾. وسيكون علينا أن نتصور أن جوهر أمننا ليس مرتبطاً بثروتنا، بل برفاهية الناس أجمعين، وأن حريتنا مرتبطة بحرية الآخرين. تشير سيمون دي بوفوار في كتابها أخلاقيات الغموض إلى أننا لن يكون بيننا أي حر حتى نكون جميعاً أحراراً؛ إذ كيف نقول إن الإنسانية تعني الحرية، بينما من الناس من هو مسجون بدنياً أو نفسياً⁽¹⁷⁾.

تقتضي الأخلاقُ الإقرارَ بسكن تلك المنطقة المتداخلة بين الخير والشر، وتقتضي تحمل مسؤولية موقفنا المختلط من العنف، بل تقتضي الإقرار بالطرق التي نستفيد منها مادياً ونفسياً من معاناة الآخرين. إننا نحتاج إلى سياسة أخلاقية، أي سياسة تتجاوز الإدراك والاعتراف، نحتاج إلى طريقة لتصور حكومات ودول تفتح أبواب القدرة على الاستجابة أو قدرة ذواتنا والآخرين على الاستجابة بطرق غير عنيفة بل كريمة. إننا نحتاج إلى سياسات تشهد على الأساليب التي تتحول بها السياسة إلى إنكار للأخلاق، والأمل أن الإقرار



بما ننكر من استثمارات سيمكننا من تغيير أفعالنا، بل أفكارنا وخيالنا. ويتضمن ذلك تحملنا المسؤولية، ليس عن أفعالنا فحسب، بل عن أفكارنا وخيالنا. أما إذا تصورنا السياسة على غير ذلك، فسيقتضي الأمر تحليلاً دائماً لدور العنف، ليس في سياساتنا الخارجية والداخلية فحسب، بل في مخيلتنا الثقافية أيضاً.

إذا أعدنا التفكير في السياسة بوصفها متجاوزة الإدراك، فلا بد أن نضع في الحسبان القوى النفسية التي تعمل وراء المشهد - أو بالأحرى وراء الشاشة (شاشة الكمبيوتر أو شاشة التلفزيون) - المشهد الذي نشاهده بعيوننا، فليس الأمر أن هذه الصور تسطح مكان النفس وزمانها عن طريق تقديم الأحداث في بعدين فقط، وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتخيل صوراً ذات بعدين، تلهم التأمل في التاريخ والمجتمع، أو تستحضر البعد النفسي في الحياة، إلا أننا قد رأينا أن الأسلوب البورنوجرافي في رؤية كل شيء بوصفه فضيحة أو مشهداً - أي جنسياً - يجعل الأبعاد الاجتماعية التاريخية والنفسية للعنف غير مرئية، بل إن الأساليب البورنوجرافية في النظر يسهل تحويلها إلى مشاهدة احتفالية، حيث تلتقط الصور وتوزع بوصفها جوائز أو تذكارات من الحرب.

يقول غسان حاج: إنه بسبب الانتقال من دولة رفاهية إلى دولة عقابية لم نعد قادرين على رؤية قيمة التفسيرات الاجتماعية - وأضيف أنا التفسيرات النفسية - اللازمة لفهم العنف⁽¹⁸⁾. ذلك أننا لو أصررنا على رؤية الإطار والسياق والعناصر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، فلن نستطيع مواصلة تقديم تبريرات سهلة لاحتجاز الناس إلى أجل غير مسمى أو عقابهم أو تعذيبهم أو قتلهم. فمن الأسهل كثيراً أن نصورهم أشراراً ونتخلص منهم، من أن نحلل استثمارنا السياسي والنفسي في اختفائهم واستغلالهم أو



معاناتهم. إن إبداء رد فعل أو تصرف دون التفكير في هذه التعقيدات قد يبدو أسهل لكن في هذه الحالة سيؤدي هوسنا بالسرعة والكفاءة إلى الموت.

وبدلاً من محاولة إنكار تعقيدات الحياة عن طريق رؤية كل شيء أبيض وأسود، خيراً أو شراً، نحن أو هم، لا بد أن نستكشف السبل التي تعتمد بها حيواتنا على تلك المناطق المتداخلة بين النقيضين، وكذلك الطرق التي تكون بها الحياة خاوية وخالية من المعنى دون تلك المناطق المتداخلة. وعندما لا نفحص اتجاهاتنا المختلطة نحو العنف فإننا نسمح للحرية والعدل والديمقراطية أن تتحول إلى مجرد أكلاشيهات، والأسوأ إلى مجرد تبرير للتعذيب والقتل والحرب. ودون القدرة على الرجوع خطوة إلى الخلف وتأويل العلاقة بين "التفاحات الفاسدة القليلة" أو "الخراف السود" والثقافة التي تغذيهم، فإننا نخاطر بأن نلقي بآمالنا في السلام "إلى الكلاب"⁽¹⁹⁾.



الهوامش

المقدمة

1. Alvarez 2006 .
2. See Alvarez 2006 .
3. في كتابي "الشهادة .. ما وراء الإدراك" (2001) أُعرِّف النظرية البورنوجرافية كالآتي: «الرؤية البورنوجرافية هي النظر الاختلاسي الذي يُعدُّ المنظور إليه مصدرًا للذة أو الترويح بالنسبة إلى الناظر، ولا يفكر الناظر إلا في اهتماماته ويتعمد الجهل بمواقف الإذلال التي يتعرض لها من يشاهده. كما يتعمد الناظر الجهل بعلاقته أو ارتباطه وما يرى. فنظريته أحادية الاتجاه؛ لأنه يسقط من حسابه قدرة الآخر على النظر. فالآخر بالنسبة له يُرى، ولا يمتلك الذاتية الكافية لكي ينظر. ومختلس النظر لا يهتم بأثر مشاهدته في موضوعه، وهذا اللون من النظر أو الرؤية يقسم العالم إلى ناظرين ومنظورين، ذوات وموضوعات، ويظل الناظر محتفظًا بسيطرته على مشهده، في حين أن الموضوع يظل في مكانه من أجله... أما أسطورة كون العلاقة مع المنظور تشبه العلاقة مع أي شيء موضع نظره، أو حتى مشهد موجود لمتعة الناظر، فهي أسطورة تنكر العلاقة المتداخلة بين الناظر والعالم المنظور، وتتجاهل مسؤولية فعل النظر. فإن النظر نشاط كغيره من الأنشطة تتعلق به مسؤوليات، وعندما يتضمن بشراً آخرين، تتعلق به مسؤوليات أخلاقية واجتماعية وسياسية. إن النظر البورنوجرافي ينكر مسؤولية الناظر عن النظر وعن المنظور إليه بإنكار علاقة الناظر بما يراه. والنظر البورنوجرافي يعامل الآخرين بوصفهم موضوعات للذات، كملكية خاصة حق للذات. والذات لها حق معاملة الآخرين بوصفها مشهداً، وحرية الناظر وحقوقه تضمن له إمكانية أن يتخذ الآخرين كالأشياء».



4. الواضح أن الجمهوريين يمكنهم أن يتخيلوا أنهم حققوا النصر في الحرب، أو على الأقل يقيموا حفل استقبال للمنتصرين في الوطن - وليس الشيطان أمراً واحداً. فقد خصصوا عشرين مليون دولار لاحتفال «لتخليد ذكرى النصر في العراق» ورد هذا في صحيفة نيويورك تايمز، انظر Shanker

2006

5. See Mazzetti 2006.





(1)

النساء - هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟

1. See Stefan Heymann, Sidelights on the Koch Affair .
2. See Brittain 2006 .
3. .See Johnson 2003, p. 75 .
4. يقول عالم الجريمة رونالد كريلنستين في كتابه عن التعذيب: "لا أعرف كتابًا عن النساء كجلادات. مرت بي إشارات متفرقة إلى أنظمة تستخدم النساء جلادات، مثل جمهورية إيران الإسلامية، ولكن حسب علمي لا يوجد أي دراسة منهجية لمسألة تجنيد النساء وتدريبهن كجلادات. ويشير هذا الفراغ إلى مجموعة من الأسئلة التي تستحق البحث، وجداول أعمال ترتبط بالنوع، وبانتهاكات ضخمة لحقوق الإنسان". (كريلنستين 2003 ص 316).
5. .See Freud 1919, p. 245 .
6. .Freud 1900, p. 238 .
7. .Freud 1913d, p. 522 .
8. .Parker 2004, p. D2 .
9. .Ray Blumhorst, quoted in Parker 2004, p. D2 .
10. .George Neumeyr, quoted in Marshall 2004, p. 10 .
11. .See Warner 2004, p. 75 .
12. .Black 2004, p. B4. See also Ehrenreich 2004 .
13. .Warner 2004, p. 75 .
14. Thomas 2004, p. 10. See also Scripps 2004; Cuniberti 2004; D'Amico 2004 .



15. Thomas 2004, p. 10; my emphasis .
16. Sontag 2004, p. 27 .
17. Ollove 2004, p. A18 .
18. يوثق كتاب جوان دايان تغيير تعريف التعذيب (2004) .
19. Dowd 2005, p. A17 .
20. Saar 2005, pp. 222 –228 .
21. Ibid., p. 228 .
22. Novak 2005, p.33 .
23. “ See Kristeva 2002, “ Powers of Horror .
24. Davis 2005, p. 58 .
25. Saar 2005, pp. 229 –230 .
26. Steward 2005 .
27. Dodds 2005a, p. 11 .
28. Ibid .
29. Ibid .
30. See Dodds 2005b, p. 15; News Journal 2005, p. 04A; Novak 2005, p. 33; Jacoby 2005, p. 11 .
31. Novak 2005, p. 33 .
32. See Frued 1919, pp. 244–245 .
33. Sontag 2004, p.29 .
34. Cloud 2004, p. 306 n.85 .
35. Carby 2004, p. 4 .
36. Jaber 2003, p.1 .
37. Ibid .
38. See Black 2004, p. 4, and Cocco 2004, p. A51 .
39. Victor 2003, p.3 .



40. Daraghmeh 2003، p. A22.
41. Sheik Yusef al-Qaradawi، quoted in Bennet 2003، p.1.
42. Victor 2003، p. 19.
43. See for example Lloyd 1984 and Cavarero 2002.
44. Cavarero 2006.
45. Cavarero 2006.
46. يشير حاج في مناقشته إلى الانتحاريات التفجيرات بصورة خاصة.
(pp. 70، 76، 2003)
47. Reuter 2004، pp. 160-161.
- (التوكيد من عندي) "إيلام" هو الاسم الذي يستخدمه التاميل للوطن
المستقل الذي يقاتلون من أجله في جزيرة سريلانكا.
48. Fanon 1967.
- راجع كذلك تحليلي مقال فانون عن الحجاب في كتابي "The Colonization of
" (Psychic Space" (Oliver 2004).
49. See Cavarero 2002; see also Lloyd 1984.
50. Daraghmeh 2003، p. A22.
51. See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002.
52. See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Viner 2002، Ahmed 1992.
53. See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Larzeg 1994.
54. See Abu-Lughod 2002، p. 783.
55. راجع كذلك مناقشتي كتاب مالك علولة "الحريم الكولونيالي" في
الفصل الرابع. أما الآن فلنفكر في كيفية استخدام السياسيين المحافظين
الخطاب النسوي، ومن ثم إرباكه حتى في سعيهم إلى تقويض البرامج
التي تساعد النساء، بما في ذلك برامج الإعانات وتنظيم الأسرة والعمل
الإيجابي. وكما تشير الصحفية كاثرين فاينر، "في أول يوم عمل له في
المكتب البيضاوي قطع -بوش- التمويل عن أي مؤسسة دولية لتنظيم



الأسرة تقدم خدمات الإجهاض أو الإرشاد (مما يكلف حياة آلاف النساء والأطفال)؛ وهذا العام أعاد تسمية يوم 22 يناير - ذكرى قضية روضيد التي سمح حكمها بالإجهاض عند الطلب - باسم اليوم الوطني لقدسية الحياة الإنسانية وشبه الإجهاض بالإرهاب: "في 11 سبتمبر رأينا بوضوح أن الشر موجود في هذا العالم، وأنه لا يقدر الحياة". والآن نحن في حرب ضد الشر والطغيان لحفظ الحياة وحمايتها". (Viner 2002)

.Quoted in Abu-Lughod 2002، p. 748 .56

.Quoted in Cloud 2003 .57

.Ryan 2002، p. D3 .58

.See Parker 2003، p. 21 .59

.Quoted in Eig 2003، p. A1 .60

.See Bragg 2003، p. 122 .61

.Rich 2003، p. 2.1 .62

.McAlister 2003 .63

.Ibid .64

.Bragg 2003، p. 103 .65

.Ibid.، p. 119 .66

.Kristof 2003، p. A31 .67

.Kristof 2003، p. A31 .68

.See Bragg 2003، p. 154 .69

.Chow 1989، p. 84 .70

.Ibid.، my emphasis .71

.McAlister 2003 .72

.Ibid .73

.Ibid .74

.Kristof 2003، p. A31 .75



(2)

هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟

1. Cf. Saffire 2001، p.22.
 2. لمناقشة زيادة أعداد النساء والأمهات المصابات بالاكْتئاب اللاتي يُعالجن فعلاً منه جراء اضطهاد النساء انظر كتابي "The Colonization of Psy- (Oliver 2004 (chic Space".
 3. See for example Enloe 1990; Abu-Lughod 2002; Brooten 2004.
 4. "مرض الباييلوما البشري HPV مسؤول عن 70 في المائة على الأقل من حالات سرطان الرحم الذي يتم تشخيصه لدى 10000 أمريكية سنوياً، ويقتل 4000 امرأة" (انظر: Pollitt 2005).
 5. Pollitt 2005.
 6. See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002، Franks Hawthorn and Bronwyn 2003، Viner 2002، Luthra 2007. See also ،2003 .Davis 2005، p. 68، and Butler 2004، p. 41.
 7. See Chatterjee 1989 and 1993.
 8. For example، see Abu-Lughod 1998، Ahmed 1992، Larzeg 1994، Had-dad and Esposito 1998، and Yamani 1996، among others.
 9. Ahmed 1992.
 10. Quoted in Saffire 200، p. 22.
- تقول جوديث بتلر إن اهتمام بوش بالنسوية يقيس نجاحها بوصفها مشروعاً استعمارياً - أي جلب النسوية (مع الديمقراطية) إلى كل أرجاء المعمورة. (Butler 2004، p.41).



- .New York Times, June 29, 2005, A19 .11
- .Dowd 2005b .12
- .See Givhan 2005 .13
- .See Najmabadi 2000, p. 40 .14
- See www.time.com/time/photoessays/afghanwomen/1.html; 11/24/2001; .15
- .frame 1
- .Cloud 2003, p. 295 .16
- .See Kolhatkar 2002, p. 34 .17
- For example, see Kolhatkar 2002, Abu-Lughod 2002, Cloud 2003, .18
- .Luthra 2007, Franks 2003
- .Kolhatkar 2002, p. 34 .19
- .Abu-Lughod 2002 .20
- .Abu-Lughod 1998 .21
- .Ibid., p.9 .22
- .Ibid., p. 13 .23
- .See Aziz 2004 .24
- .See Mohanty 1987, p. 30 .25
- For example Abu-Lughod 1998, Ahmed 1992, Chatterjee 1989, .26
- Enloe 1990, Stoler 1995, McClintock 1995, Haddad 1998, Larzeg
.1994, Spivak 1988, Yamani 1996
- .Abu-Lughod 1998, p. 7 .27
- See Mcveigh 2005, p. 20 .28
معهد المشروع الأمريكي، وهو خزان أفكار في واشنطن، ردًا على تقرير
من منظمة العفو الدولية قدمته أمينتها العامة إيرين خان.
- .Reported in Richter 2005, p. A10 .29
- .Reported in Weisman 2005, p. A1 .30



31. Collier 1995، p. 162.
32. لتحليل حركة المحافظين على العهد انظر Oliver 1998.
33. Reported in Kilborn 2005.
34. Cited in Abu-Lughod 1998، p. 7.
35. لمناقشة علاقة الطب بضبط الجسد الأمومي انظر Oliver 1997.
36. See Edwards and Field-Hendrey 1996. See also Monthly Labor Re-
view Online، June 10، 2005، "Editor's Desk".
37. لمناقشة تفصيلية للعلاقة بين الاضطهاد والاكتئاب لدى نساء الطبقة
الوسطى انظر Oliver 2004.
38. See Novak 2005، p. 33؛ cf. Dodds 2005a، Dowd 2005a.
39. See Ollove 2004؛ See also Steward 2005.
40. Dowd 2005a.
41. تقول فيكتوريا هسفورد إن النسوية المعاصرة "مسكونة" بشبح "المرأة
النسوية في صورة السحاقيات". وتحيلنا إلى سوزان دوجلاس إذ تقول:
"نعرف من هن النسويات، إنهن نساء مرتفعات الصوت، مغاليات في
العدوانية، كارهات للرجال، معاديات للذكورة، أنانيات، غير جذابات عن
عمد، ليس لديهن أي حس فكاهي يرين التمييز الجنسي في كل موضع...
عصابة من السحاقيات الشرسات" (Hesford 2005، pp. 227-228).
42. Herbert 1998، p. 55.
43. Hampf 2004، p. 16.
44. Ibid.، p. 18.
45. Ibid.، p. 16.
46. Bragg 2003، p. 28.
47. Ibid.، p. 41.
48. Ibid.، p. 42.
49. Cf. Rich 2003، p. 1.



- .Bragg 2003، p. 122 .50
.Spivak 1988، p. 298 .51
.Sontag 2004، p. 28 .52
.Spivak 1988، p. 299 .53
.Abu-Lughod 1998، p. 13 .54
.Kristeva 2005a، p. 30 .55
.Kristeva 2005a، p. 30 .56
.Kristeva 2005a، p. 31 .57
.Kristeva 1998، p. 152 .58





الحرب الدائمة .. تغطية حية حقيقية!

1. See Chaudhry 2005, esp. pp. 70 and 75.
2. Sontag 2004, p. 27.
3. Carby 2004, p. 3.
4. Ibid., p. 3.
5. Ibid., p. 3.
6. Alloula 1986, p. 28.
7. See Alloula 1986, p. 5.
8. Alloula 1986, p. 122.
9. Sontag 2004, p. 28.
10. Chaudhry 2005, p. 70.
11. Ibid.
12. Ibid., p. 95.
13. لوصفي النظرة البورنوجرافية راجع هامش (4) في المقدمة.
14. Kant 1795, pp. 106–107.
15. Sontag 2004.
16. Kaplan 2005, p. 97.
17. Chaudhry 2005, p. 77.
18. Berger 1980, p. 39.
19. Ibid., p. 40.
20. Ibid.
21. Kaplan 2005, p. 94.
22. Ibid., p. 99.



23. Massing 2004، pp. 10–11.
24. Ibid.، p. 10.
25. Ibid.، p. 81.
26. Butler 2005، p. 822.
27. Massing 2004، p. 82.
28. Ibid.، p. 84.
29. Sontag 2003، p. 26.
30. Butler 2005، p. 826.
31. Hoskins 2004، p. 114.
32. Kaplan 2005، p. 94.
33. يعود فضل تنبيهي إلى هذه المقارنة إلى سينثيا ويليت.
34. تورد عالمة النفس جانيس ويتلوك أن جرح الذات يتزايد بشكل كبير بين المراهقين والبالغين الأصغر سنًا. وتعزي بعض هذا إلى مواقع الإنترنت التي توجد تجمعات لجارحي الذات وغيرها من ألوان إيذاء الذات، انظر كذلك Whitlock 2006b.
35. المعالجة النفسية هي سوزان بيكر من مركز جريستون النفسي، لانكستر، بنسلفانيا، كما يرد في Espenshade 2004.
36. See Herman 2006.
37. Davis 2005، p. 51.
38. See Center for American Progress 2004.
39. Cf. Agamben 1998.
40. ;Kristeva 1998، p. 110.
- كل ترجمات كتاب Visions Capitales من عملي مع استشارة ترجمة لسارة هانسن.
41. Kristeva 1998، passim.
42. Kristeva 2002، pp. 203–209.



43. Buck-Morss 1991، p. 22.

44. كما تقول زيزيك ”الواقعي في عنفه الأقصى هو الثمن الذي يدفع لقاء تقشير طبقات الواقع الزائفة“، وهو الواقع الذي صار موضع شك في القرن التاسع عشر لدى من يعرفون بأساتذة الشك، نيتشه وماركس وفرويد. انظر Žižek 2001.

45. Žižek 2001. يقوم تحليل زيزيك للمنظر على كتابات آلان باديو.

46. يرى فرويد أن هذا التصور لا يأتي فقط من اعتقاد الرضيع أن أمه قادرة على كل شيء، (الأم الذكرية) بل أيضاً من أنها تستخدم هذه القوة للوفاء بحاجات الرضيع. وما إن يدرك أن أمه ليست قادرة على كل شيء، وأنها ليست موجودة للوفاء بحاجاته فقط – أو بتعبير أوسع أن تلك الشمولية والاتساع مجرد أوهام – فإن الرضيع أو الراشد يلجأ إلى بديل تمثيلي مقدس ينكر من خلاله فقدان تلك الشمولية، وينكر الانفصال (أو بتعبير فرويد ينكر الإخصاء).

47. Hage 2003، p. 81.

48. Ibid.، p. 86.

49. تقول ديفيز (Davis 2005، p. 89) إننا بعد 11/9 بحثنا عن التضامن من خلال الهوية القومية لا الكوكبية.

50. يقول فرويد، في كتاب ”الطوطم والتابو Totem and Taboo وغيره، إن المجتمع المدني بدأ عندما سما البشر بغرائزهم العدوانية واستبدلوا بغريزة القتل طقوساً وطواطم تعزز المحرمات أو القوانين لمنع تلك الأفعال.

51. Reported in Waxman 2005. p. 23.

52. Ibid.

53. McLuhan and Fiore 1967، p. 63؛ على سبيل المثال، يصف هاري (1989) ”تكثيف الزمان والمكان“؛ ويصف جينيز (1990) ”فصل الزمان والمكان“؛ ويصف فيريليو (1994) ”حضور المفارقة“؛ ويناقش وارك (1994) ”إستراتيجية سي إن إن الإخبارية ذات السرعة التامة“؛



ويرى هويسن (1995) "نشوء بني جديدة للزمنية"؛ ويشخص هوسكنز (2004) حالة "انهيار الذاكرة".

54. McLuhan and Fiore 1967.

55. Hoskins 2004، p. 110.

56. Ibid.، p. 114.

57. Hesford 2007.

58. Butler 2004، pp. 64، 79؛ تعمل بتلر باستخدام مفهوم جورجيو أجامبن للطارئ والاستثناء بوصفهما مصادر السيادة المعاصرة.

59. يقول الفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبن إن سيادة الدولة الحالية هي نتيجة تحول منطق الاستثناء هذا إلى قاعدة (انظر Agamben 1998). وبوسع ديريك جريجوري تحليل أجامبن ويطبقه على الحرب في العراق واعتداءات سجن أبي غريب تحديداً (انظر Gregory 2006).

60. لمناقشات حول عدم إذاعة وفيات العراقيين أو تحليلها في الإعلام انظر سلسلة إنجلهات عن التغطية الإخبارية للعراق خاصة "من نسميهم أعداء؟" أغسطس 2004.

61. See Suskind 2004، p. 47.

62. لكن هذا الخطاب الأخلاقي يناقض الإعلام ويناقض ثقافة المنظر الإعلامية التي تتغذى على الفضائح والجنس والشذوذ، وغياب الأمان وغياب حكم الذات، أي السلوكيات المخاطرة وفقدان ضبط الذات. إن مثل الخير والشر الصارمة هي الوجه الآخر للتلذذ الماسوكي السادي بالعنف الذي حللناه في الفصل السابق. وكلما زاد عنف العقوبة على غياب الأخلاق، زاد عنف مقاومتها.

63. Scott 1992، p. 25.

64. Mohanty 1987، p. 30.

65. Ibid.



66. Chandra Mohanty 1987؛ استخدمت تشاندرا موهاتتي عبارة "أسلافنا المعاصرون".

67. Reported in Zernike 2005، p. A14.

68. Kaplan 2005، p. 22؛

يستخدم كابن مفهوم المعاينة الذي أسسته في كتابي "المعاينة"، إضافة إلى المفهوم الوارد في كتاب دوري لووب وشوشانا فيلمان "الشهادة".

69. Oliver 2004.

70. LaCapra 1994، p. 9.

71. See Oliver 2001 and 2004.





البراءة .. والضعف .. والعنف

1. تسمي أندريانا كافريرو التفجيرات الانتحاريات "مفجرات الجسد".
انظر 2006 Cavarero.

2. يقول ميشيل فوكو في كتابه "النظام والعقاب": إن تعريفات "الإجرامي" و"المجنون" تغيرت مع الوقت مع محاولات حكومية ومجتمعية للسيطرة على مجموعات معينة من الناس. ويمكن رؤية حبس العرب مؤخرًا دون الإجراءات الضرورية أحدث مثال للسيطرة على الناس بدعوى الأمن القومي، بينما، كما سنرى، يتم تعريف هذا الأمن من زاوية حماية ممتلكاتنا وأسلوب حياتنا، ولو كان ذلك يعني دعم اقتصادنا عن طريق الحرب. تواصل أنجيلا ديفيز (2003) تحليل فوكو للسجون وتطبيقه على السجون في الولايات المتحدة، التي في أغلب الحالات تضم أجسادًا ذكورية سوداء وتسيطر عليها.

3. يقول غسان حاج: "إن ظهور السياسة الاقتصادية الليبرالية الجديدة وهيمنتها وإبدالها دولة العقاب بدولة الرفاهية ظاهرة تم بحثها وتوثيقها جيدًا حاليًا، خاصة في الولايات المتحدة، حيث صارت دولة العقاب هذه سمة رئيسة مميزة للبنية الاجتماعية" (Hage 2003، p.85).

See also Marc Mauer, Race to Incarcerate (New York: New Press, 1999).

4. See Davis 2003.

5. Hage 2003، p. 86.

6. Kristeva 2005a، p. 347.

7. Ibid.، p. 102.

8. تشخص كريستيفا ما تسميه "مرض الحضارة" الجديد بأنه العجز عن إدماج القانون الرمزي في الآلة النفسية (2005a، p.347). وفي كتابها



”أمراض روحية جديدة“ تصف هذه ”الأمراض الروحية بأنها ألوان من العجز عن التمثيل سببها الانفصال بين الكلمة والأثر (المعنى والجسد) الذي يزيده ثقافة إعلامية مشبعة بالصور (2002، 443-444، pp. 207).
9. لعرض رائع عن صور الأطفال بوصفها مخلوقات بريئة في الثقافة الأمريكية انظر (2004 Gary Cross's The Cute and the Cool).

10. Freud 1919، pp. 268-269.

11. Reported in Washington Post، May 12 and 28، 2004؛ see Babington.

and Dewar 2004a 2004.

12. See Herald Sun 2005؛ Zernike 2005؛ Harris 2005.

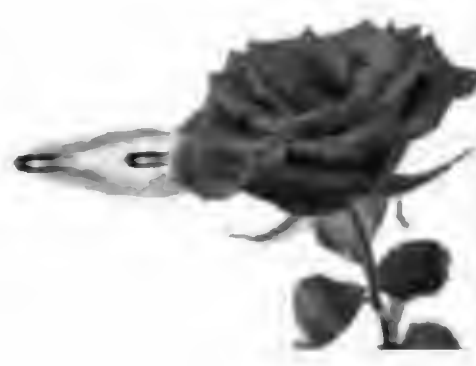
13. Hart and Serrano 2005.

14. Fuoco 2005.

15. Herald Sun 2005.

16. Kristeva 2005a، p. 346.

تصف كريستيفا في كتابها ”قوة الفظائع“ الأثر الكريه للآخر، الذي يصبح محفزاً لعودة الآخريّة المكبوتة - القبيحة - في الذات التي تثير الكراهية والحنق، والتي يمكنها بدورها أن تؤدي إلى معاداة الآخرين أو السمو بتجربة الآخريّة الكريهة من خلال التمثيل. إن النجاح في التحاور وإعادة التحاور لسبر غور ما هو كره يضع حدوداً غير مستقرة بين الذات والآخر؛ ولكن عندما يظل ”الموضوع“ قيد نطاق الكراهية، يمكن أن يكون الخلط بين الذات والآخر مصدر خطر إلى حد إيجاد الرهاب، وكذلك مصدر استشارة إلى حد الشذوذ. إن ”الانحراف متعدد الأشكال لهذه الحالة الارتدادية هو الذي يمكن أن يؤدي إلى حصول اللذة الجنسية من انتهاك الآخرين. إن تحويل الكره إلى مصدر للذة الجنسية يصير شكلاً من التطهر الذي يحمي الذات الكريهة من ”التدنيس“ من هدفها الرهابي. انظر Kristeva 2002، pp. 225-263.



18. يقدم الفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبن في كتابه Sacer Homor مفهوم "الحياة المجردة". فيقول إن السياسة الغربية تشكل نفسها من خلال إقصاء "الحياة المجردة"، مما يضع بنية استثناء تعيش عليها السلطة المهيمنة. إن الحياة المجردة أو الجسد البيولوجي في ذاته، يتصور أنه خارج السياسة ومن ثمّ مستثنى من القانون. وهذا يجعل بعض الحيوانات (المتصورة بأنها حياة مجردة) أو الأجساد ذات قيمة عليا وأخرى بلا قيمة على الإطلاق، حسب قرار السلطة المهيمنة. أي أنه لو تخيلنا الجسد موجوداً في نطاق الطبيعة خارج الثقافة أو السياسة، فإنه لا يمكن قتله أو تقديسه دون الرجوع إلى العقل أو القانون. يعرف أجامبن الحياة المجردة بأنها ما يمكن قتله دون تضحية أو جريمة، أي تلك التي بلا قيمة على الإطلاق. ويرتبط تحليله للحياة المجردة بالحرب في العراق وتعذيب السجناء في أبي غريب وخليج جوانتانامو، حيث تعامل أجساد السجناء بوصفها عديمة القيمة، بينما الجنود الأمريكيون الذي يُقتلون في العمليات يعدون باذلين تضحية قصوى. انظر Agamben 1998.

19. See sontag 2004، p. 28.

20. انظر Derrida 2005 "لتفكيك" مفهوم الدول المارقة في علاقتها بمفاهيم السيادة الغربية.

21. خطاب الرئيس بوش في 11 سبتمبر 2006 في شانسفيل، بنسلفانيا، كما يورده تيرينس هنت من وكالة الأسوشيتد برس: "يتعهد بوش بأن يقاتل "حتى النهاية" الحرب على الإرهاب هي واجب جيلنا... " في the Ten-nessean، Sept. 12، 2006، 1

22. Reported in the New York Times، Wednesday، Sept. 20، 2006؛ Ruten-berg and Cooper 2006، A1

23. يطرح طوم إنجلهارت هذا القول في مقالة بعنوان "11/9 عالم مصنوع سينمائياً" (2006) Engelhardt وهو يعرض التغطية الصحفية التي تلت



هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، ويعلق على المقارنات العديدة بين 11/9 وأفلام هوليوود عن الخراب ونهاية العالم، و11/9 وخطر الأسلحة النووية.

24. Cavarero 2006.

25. Ibid.

26. تطرح جوديث بتلر هذا القول بتفصيل أكبر كثيرًا (2004).

27. لمناقشات حديثة عن كيفية تعريف الإرهاب انظر مجموعة المقالات الواردة في Coady and O'Keefe 2003.

28. Hage 2003، pp. 71-72.

29. Ibid.، p. 73.

30. Cavarero 2006.

31. Ibid.

32. See Fattah 2006.

33. تصف كريستيفا الكريه فتقول: "ليس غياب النظافة أو الصحة السبب الذي يسبب القبح، بل إنه ما يربك الهوية، النظام، المنظومة. إنه ما لا يحترم الحدود والواقع والقواعد، البيني، الغامض، المركب". (2002، p.232)

34. Kristeva 2002، p. 232.

35. See Reuter 2004.

36. See Agamben 1998.

37. See Golden 2006.

38. لتطبيق متبصر عميق لمنطق الاستثناء لدى أجامبن على سجنّي أبي غريب وخليج جوانتانامو راجع Gregory 2006، وقارنه باستخدام جوديث بتلر لنظرية أجامبن والحياة المجردة في كتاب (Precarious Life).

39. راجع post-gazette.com، Pittsburgh Post-Gazette، Sunday، Feb. 2003، 16، حيث يورد جاك كيلي الكاتب في شؤون الأمن القومي بمجلة "بوست جازيت"، أن الجدل حول إحصائيات الخسائر البشرية في حرب



الخليج "أنباء الولايات المتحدة .. تقديرات الوفيات في الحرب الأولى لا تزال موضع خلاف"؛ وفي المصدر نفسه تقدر بيث دابونت، وهي تعد حالياً المرجع الأول في شؤون خسائر حرب الخليج، رقم الوفيات بما يزيد على مائتي ألف، أكثر من نصفهم مدنيون. ويورد دان تشابمان في At- lanta Journal-Constitution، March 22، 203، p. 11A في الخليج "أن عدد الجنود العراقيين القتلى في حرب الخليج مائة ألف، والجرحى ثلاثمائة ألف، وقتل خمسة وثلاثين ألف مدني. راجع كذلك موقع عراق بودي كاونت (iraqbodycount.net) الذي يقدر عدد القتلى العراقيين في الحرب الحالية - وقت كتابة هذا - بين 43.145 و 47.921 شخصاً. وقد جمع روبرت دريفوس وديف جيلسون الإحصائيات الآتية - عدد يناير 2007 - عن عدد الوفيات في العراق لمجلة ماذر جونز عدد أبريل 2007: الجنود الأمريكيون 3021، والجنود البريطانيون 129، وجنود التحالف الآخرون 123، وجنود /شرطة عراقيون 5965، مدنيون عراقيون (تقديراً) بين 60.100 و 70.100، ومتعاقدو الدفاع 665، وصحفيون 146. كما يوردان أن الحرب تكلف دافعي الضرائب 1.9 مليار دولار أسبوعياً أو 275 مليون دولار يومياً (Dreyfuss and Gilson 2007، pp. 59، 62). ولم يتذكر الرئيس بوش في خطابه في الذكرى الخامسة في 11 سبتمبر 2006 الثلاثة آلاف مواطن أمريكي الذين ماتوا في 9/11 فحسب، بل أيضاً الثلاثة آلاف جندي أمريكي الذين ماتوا في العراق حتى الآن.

40. See Butler 2004 and 1993.

41. جدير بالذكر أن مناقشات عديدة لنظرية "الحرب العادلة" التي تركز على قضية قتل المدنيين الأبرياء في أثناء الحرب لا تراجع استخدام كلمة "أبرياء" في هذا السياق، ولا تفكر في العلاقة بين الجنود والمدنيين بوصفها تقسيماً للعمل. انظر مثلاً: Jeffrie Murphy، "The Killing of the Innocent" (1986) and Robert Holmes، On War and Morality (1989). ولعرض تاريخي لتغير مفاهيم المدنيين فيما يتعلق بالحرب انظر Richard Hartigan's The Forgotten Victim (1982).



42. Hage 2003، pp. 68-69.

43. See Butler 2004، esp. pp. xiv and 31.

44. Engelhardt 2006، p. 17.

45. في كتابي "استعمار الفضاء النفسي" أستنتج أن "بحثنا يشير إلى أن السماح والقبول... في أصل الحالة الإنسانية والذاتية"، (Oliver 2004، p. 197).

46. Kristeva 2005a، p. 115.

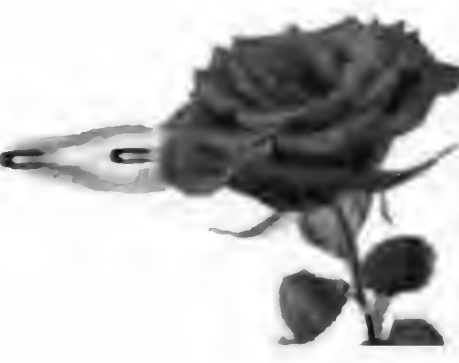
تناولت كريستيفا النزوع إلى التدمير في مراحل عملها كافة، وبخاصة "قوى الفضاءات" حيث تصف التفاوض مع القبيح بأنه مرحلة في عملية التحول إلى ذات عن طريق إقصاء ما يهدد حدود الهوية الصحيحة. ففي عملها الأول تؤكد دور السلبية في الحياة النفسية. في كتاب "الثورة في اللغة الشعرية" تسمي السلبية الطرف الرابع في الجدلية؛ السلبية هي القوة الدافعة للحياة النفسية. وفي كتاب "التمرد الوثيق" تقول إن المراجعة هي ما يحول السلبية إلى شيء يتجاوز بها مجرد النفي أو نفي النفي، فمن خلال المراجعة اللانهائية تتحول السلبية من قوة تدميرية، أو مجرد قوة تميز تفصل الذات عن الآخر، الداخل عن الخارج، إلى قوة للإبداع والتغذية للفضاء النفسي. وتصبح قوة الغريزة قوة إيجابية للدلالة عبر التكرار والاستجابة من الآخر؛ تسمو بقوة الغريزة وتحولها إلى لغة.

47. Kristeva 2005، p. 115.

48. See Oliver 2004.

49. Kristeva 2005، p. 115.

50. تنبأ كريستيفا فتقول: "إذا لم تستولِ المخدرات على حياتك، وتداوي "الصور" جراحك، وقبل أن تستطيع أن تتكلم عن حالاتك الروحية، فإنك تفرقها في عالم الإعلام الجماهيري. إن للصورة قوة غير عادية لكبح توتراتك ورغباتك، تخفف كثافتها وتعلق معناها، وهي ذاتية العمل. ونتيجة لذلك، فإن الحياة الروحية للأفراد المحدثين تتراوح بين



الأعراض الجسدية (المرض والذهاب للمستشفى) والتصوير المرئي
لرغباتهم (أحلام اليقظة أمام التليفزيون). وفي موقف كهذا، تفسد
الحياة الروحية وتعطلّ “ (2002، pp. 443-444; see also p. 207).

.51 (See Kristeva, *New Maladies of the Soul* (2002).

.52 Victor, 2003.

.53 Kristeva 2005, pp. 89-90.

.54 Ibid.

.55 Kristeva 2007.

.56 Ibid.

.57 Zernike 2005.

.58 Spivak 1988.

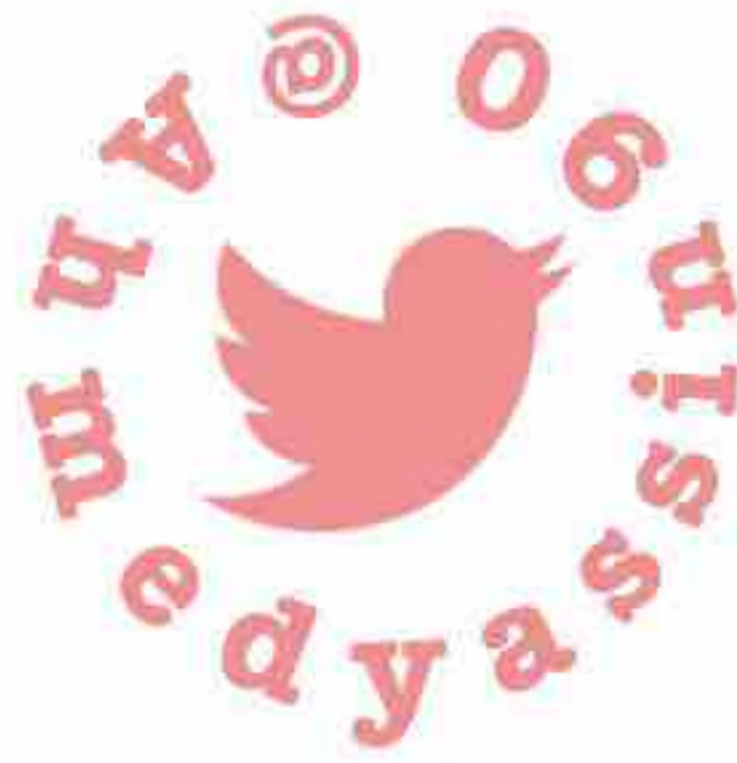
.59 See Oliver 2004.

.60 Kristeva 2007; 2005, p. 424.

.61 Kristeva 2007; 2005, pp. 424-425.







نصوير
أحمد ياسين
نويئر

@Ahmedyassin90



1. Weisman 2005 .
2. See Dewar and Hsu 2004 and Follman 2004a .
3. هذه إشارة إلى Sontag 2004 . وأنا أتناول تحليل سونتاج قبل ذلك في الكتاب.
4. Danner 2004، p. xiv .
5. Ibid .
6. مناقشة حول التوتر بين الأخلاق والأخلاقيات انظر- Oliver 2004، conclusion
7. Butler 2004، p. 147 .
- انظر كذلك خاتمتها في Butler 2005: ”ربما كان عجزنا عن رؤية ما نرى له كذلك أهمية نقدية“ .
8. Hage 2003، p. 85 .
9. Butler 2004، pp. 43-44 .
10. يستعين حاج بنظريات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو.
11. أقول في كتابي ”المعاصرة“ إن نموذج إدراك الهوية جزء لا يتجزأ من الكولونيالية (الاستعمارية)، وأتحدى ما أصبح مبدأ جوهرياً لهذا الاتجاه في الحوارات حول التعددية الثقافية، وتحديدًا القول: إن الصراعات الاجتماعية صراعات من أجل الاعتراف. فالشهادات التي تلت الهولوكوست، وخبرات العبودية، وحاليًا الاحتلال العسكري للعراق، والاحتجاز لأجل غير مسمى في خليج جوانتانامو، لا تعبر فحسب عن مطالبة بالاعتراف أو الرؤية. بل إنها تشهد على عوامل العواطف التي تتجاوز الاعتراف. إن ضحايا العنف والتعذيب لا يسمعون فقط إلى أن يكونوا موضع النظر أو الإدراك، بل يسمعون كذلك إلى أن يكونوا شهودًا على الفظائع التي تتجاوز الاعتراف. وكما أ طرح، إذا كان من يتحولون



إلى "آخر" على يد الثقافة المهيمنة، لا يسعون فقط، أو حتى في المقام الأول، إلى الإدراك أو الاعتراف، بل كذلك إلى الشهادة على شيء يتجاوز الإدراك أو الاعتراف، فلا بد من إعادة تقييم مفاهيمنا عن الاعتراف. ومن المؤكد أن مفاهيمنا عن الاعتراف التي تردنا إلى العلاقة الهيجلية بين السيد والعبد لا تعيننا على تجاوز الهيمنة. فإذا كان الاعتراف يعد شيئاً يُمنح للآخرين من قبل جماعة مهيمنة، فهذه المفاهيم لا تعدو أن تكرر دينامية التنظيمات الهرمية والتمييز والهيمنة. وحتى لو كان الناس المقهورون يطلبون الاعتراف، فما دام لدى المهيمنين سلطة منح الاعتراف، فإننا نعود مرة أخرى إلى هرمية الهيمنة، أي أنه إذا كانت عمليات الاعتراف تقتضي معترفاً ومعترفاً به - فإننا لم نفعل أكثر من استتساخ هرمية السيد - العبد - الآخر في هذا الشكل الجديد.

إضافة إلى هذا، فإن الحاجة إلى طلب الاعتراف من الثقافة أو الجماعة المهيمنة من أعراض مرض القهر. فالقهر ينشئ الحاجة إلى الاعتراف والمطالبة به. فإن أوجه الظلم المتعلقة بالقهر لا توجد الحاجة إلى العدل فقط، بل إن مرض القهر ينشئ الحاجة في المقهورين إلى أن يعترف بهم قاهروهم، وهم أبعد الناس عن الاعتراف بهم. إن مفهوم الاعتراف ذاته كما يستخدم في سياقات نظرية معاصرة مختلفة، إذن، عرض من أعراض مرض القهر نفسه. ويتضمن هذا التشخيص استنتاج أن ألوان الكفاح من أجل الاعتراف والنظريات التي تحتضن هذه الألوان من الكفاح ربما تسلم بداية، ومن ثم تبقى على وجود الهرميات نفسها والظلم نفسه الذي تسعى إلى تجاوزه.

ليس تجاوز العنف مجرد مسألة الاعتراف المتبادل الذي تؤيده جوديث بتلر صراحة عندما تطلب منا أن "نتذكر أن الكفاح من أجل الاعتراف بالمعنى الهيجلي يقتضي أن يعترف كل طرف في التبادل، ليس فقط بأن الآخر يحتاج إلى الاعتراف ويستحقه، بل أيضاً أن كل طرف، مدفوع بالحاجة نفسها، حسب حالته، وملزم بالشرط نفسه. يعني ذلك أننا لسنا



هويات منفصلة في الكفاح من أجل الاعتراف، بل إننا بالفعل ضالعون في تبادل ثنائي، تبادل يزيحنا عن مواقعنا، مواقع الذات الفاعلة، ويسمح لنا أن نرى أن المجتمع نفسه يحتاج إلى الاعتراف، وأننا جميعًا، نتوق إلى الاعتراف، كلٌّ حسب حالته“ (Butler 2004، pp. 43-44). وعلى هذا تُعرّف العلاقات بين الناس بأنها تبادلات - وهذا يرسخها داخل اقتصاد الملكية وعمليات الإحلال والتبديل، حيث كل العلاقات الإنسانية علاقات تجارية. كما أن هذا الوصف للاعتراف المتبادل يجعل الاعتراف حاجة إنسانية عالمية تتجاوز مواقع الذات الفاعلة، ومن ثمّ السياق الثقافى أو التاريخي. وحسب هذا النموذج يدعم الاعتراف ذاته بوصفه مبدأ العلاقات الإنسانية العالمي باستخدام المنطق الدائري، أن الاعتراف يفترض الاعتراف مسبقًا، وأن اعترافنا الأساس هو اعتراف بالحاجة إلى الاعتراف. فالاعتراف يُعدُّ رغبة إنسانية عالمية تحرك كل البشر في كل الثقافات في كل مراحل التاريخ الإنساني.

12. إنها بالتأكيد ليست مسألة إدراك معرفي من أي نوع، إنها مسألة اعتراف سياسي، فإننا لا نحترم إنسانيتهم، حتى عندما نعترف بأنهم بشر. لكننا نعترف بهم حتمًا على المستوى السياسي - بوصفهم أعداءً نسميهم ”كلابًا“ أو ”بهائم“ حتى نبرر سوء معاملتنا لهم (وكأن إساءة معاملة الحيوان أمر مقبول). لقد رأى الاحتلال الأمريكي للعراق كلابًا كثيرة، مجازيًا وحرفيًا. وكما رأينا، فإن عقلية ”نحن مقابل هم“ التي تقسم العالم إلى نوعين من الناس - أصدقاء وأعداء -، بشر وكلاب - تنتج وتبرر قتل ناس دون ناس. وليس السبب أن الناس الآخرين لا يُعترف بهم بشرًا، بل لأنهم يُعدُّون أعداءً، أعداءً بشرًا ولا شك. إن مجرد تعريف الهوية بوصفها كفاحًا من أجل الاعتراف هو جزء من منطق ”نحن مقابل هم“ الذي يرى كل العلاقات البشرية صراعات، معارك حتى الموت، لا بد أن يكون فيها رابحون وخاسرون. وحتى إذا أمكن تفسير العنف والكراهية من جانب واحد من زاوية الاعتراف، فإن تجاوز العنف والكراهية يقتضي



تجاوز الاعتراف وبلوغ أخلاقيات الشهادة.

13. See Cornell 1995.

14. See Oliver 2004، chap.4.

15. لوصف أعمق لمفهوم الشهادة هذا انظر Oliver 2001.

16. Davis 2005، p. 89.

17. See Beauvoir 1948.

18. See Hage 1993، p. 84.

19. في كتابي القادم "بيداجوجيا الحيوان"، أقوم بدراسة مجازات

الحيوانات في تاريخ الفلسفة الغربية حتى أرى كيف تخفي مناطق الخلط

بين الإنسانية والحيوانية.



نصوير

أحمد ياسين

نويثر

@Ahmedyassin90



إن مجرد التفكير في استخدام النساء كأدوات للاستجواب والتحقيق -كما ظهر في صور التعذيب المشينة في سجن أبي غريب - يعني العودة إلى المخاوف الموغلة في القدم من النساء بوصفهن أسلحة خطيرة، وعلى هذا، فليس مستغرباً أن يقع ذلك الانفجار الفعلي للنساء في المشهد الحربي.

من الجنديات المتورطات في أبي غريب إلى الفدائيات الفلسطينيات، صارت النساء وأجسادهن أسلحة قوية في الحروب الأفغانية العراقية. وفي كتاب (النساء أسلحة حربية) تكشف كيلي أوليفر استخدام الإعلام والإدارة الأمريكية المتكرر لمجاز السلاح لوصف النساء والجاذبية الجنسية

النسائية لافتعال صلة مفرضة بين مفاهيم الجرح وصور العنف. وتركز كيلي أوليفر تحديداً على الحملات الأمريكية على أفغانستان والعراق، فتحلل الخطاب المعاصر المتعلق بالنساء والجنس والنوع واستخدام النساء لتبرير قرار أمريكا الدخول في الحرب. وعلى سبيل المثال، دعوة الإدارة الأمريكية إلى تحرير (النساء المحجبات)، التي توحى إلى أن حق النساء في كشف أذرعهن من علامات الحرية والتقدم.

كما تتناول كيلي أوليفر أشكال المعنى الثقافي أو غياب المعنى التي من شأنها أن تسبب عدم الإحساس بالذنب الذي أظهرته الجنديات في أبي غريب، والالتزام العميق إلى حد الموت الذي لدى الفدائيات. فهي تدرس تلك اللذة المصاحبة للعنف، وذلك الشغف بالموت الذي لدى هؤلاء النساء والسياقات التي صنعتهم.

خلاصة القول، إن كيلي أوليفر تشخص حالة ولعنا الثقافي بالجنس والعنف والموت وعلاقته بالتغطية الخبرية الحية، والإعلام العسكري الذي يطبع الأحداث الفظيعة ويجهض التأمل النقدي. وتقول: إن هذه العملية تزيد من خطر طمس الحدود بين الوهم والواقع، مما يركي حالة من الوطنية المريضة الواهمة التي تنتهي إلى أشكال مفزعة من العنف.

كيلي أوليفر: أستاذة كرسي إلتون جونز في جامعة فاندربيلت. ولها أكثر من خمسين مقالة وخمسة عشر كتاباً، منها (استعمار الفضاء النفسي .. نظرية تحليل نفسي للظلم)، و(القلق الأسود .. العرقية والجنس والأمومة في السينما السوداء)، و(رأي العين .. ما وراء الإدراك) وغيرها.



موضوع الكتاب: الحرب الإعلامية

موقعنا على الإنترنت:

<http://www.obeikanbookshop.com>